

ÍNDICE

ARTIGOS

"DESTRUCCION DE LO DIVINO" LA TRAGEDIA DEL ABSOLUTO EN EL HEGEL DE JENA Félix Duque.....	3
A ESTRUTURA TRIÁDICA DA FILOSOFIA DE M. BLONDEL (O TRINITARISMO BLONDELIANO) M. Patrão Neves.....	23
A CONSTITUIÇÃO DE 1822 UMA FILOSOFIA POLÍTICA INTEMPESTIVA Viriato Soromenho-Marques	39
A <i>PENUMBRA TOCADA DE ALEGRÍA</i> : A RAZÃO POÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE A FILOSOFIA E A POESIA EM MARÍA ZAMBRANO Fernanda Henriques	49
ENTRE FILOSOFIA E MEDICINA: A ANTROPOLOGIA HIPOCRÁTICA António Pedro Mesquita	63
A QUESTÃO DA SÍNTESE NA GÉNESE DO IDEALISMO ALEMÃO, PARTINDO DO SEU MAIS ANTIGO PROGRAMA Manuel J. do Carmo Ferreira	87
O MAIS INQUIETANTE DE TODOS OS ENTES. A ONTOLOGIA TRÁGICA DE SÓFOCLES E A SUA TRADUÇÃO EM HÖLDERLIN E HEIDEGGER Irene Borges-Duarte.....	111
ECONOMIA E POLÍTICA EM HUME António Franco Alexandre.....	133

RECENSÕES

JANET R. RICHARDS, <i>The Sceptical Feminist</i> Maria Luísa Ribeiro Ferreira	153
JEAN-PIERRE SÉRIS, <i>La Technique</i> Manuel João Pires	157
J. BENOIST, <i>Phénoménologie, Sémantique, Ontologie.</i> <i>Husserl et la Tradition Logique Autrichienne</i> Carlos Morujão	169
F.-W. VON HERRMANN, <i>La Segunda Mitad de Ser y Tiempo.</i> <i>Sobre los Problemas Fundamentales de la Fenomenología</i> <i>de Heidegger</i> Alexandre Franco de Sá	174
JOSÉ MARINHO, <i>Obras</i> , vol. III Renato Epifânio	185

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

CONGRESSO ANSELMIANO INTERNACIONAL	191
SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A OBRA DE FRANCISCO SUÁREZ.....	195
SEMINÁRIO 'O NOVO MUNDO DA RAZÃO'	196
SIMPÓSIO INTERNACIONAL 'O HOMEM INTEGRAL. A ANTROPOLOGIA E UTOPIA EM L. FEUERBACH'	197

ARTIGOS

"DESTRUCCION DE LO DIVINO" LA TRAGEDIA DEL ABSOLUTO EN EL HEGEL DE JENA

Félix Duque

Universidad Autónoma de Madrid

Una característica singular del estilo hegeliano – y muy especialmente del de los primeros dos años de su trabajo en la *celeberrima Salana* – es la increíble fusión (que a veces convierte su escritura en críptica y difícilmente inteligible) de temas candentes del derecho, la política y la religión de su época (la cual es todavía en buena medida la nuestra) con arduas y abstractas consideraciones lógico-epistemológicas, salpicadas aquí y allá con arrebatos casi místicos, procedentes con seguridad del "contagio" frankfurtiano de sus textos con la escritura de Hölderlin y reforzados por el contacto cotidiano con un Schelling por entonces profundamente embebido en el *Symphilosophiren* de la *Frühromantik* de Jena. Bien podría decirse que en el Hegel jenense se lleva al paroxismo la consigna leibniziana (de raigambre hermético-renacentista) *omnia conspirat*. Y sin embargo, esa misma efervescente personalidad reflejada en lo atormentado de su escritura, que sólo se serenará a través del gigantesco esfuerzo que debió costar a Hegel hacer accesible su Sistema – y hacerlo de rebote comprensible para sí mismo – a los jóvenes del *Gymnasium* de Nürnberg, era considerada ya en el *Stift* tubingüés como el "Viejo", ese "hombre tranquilo y sensato", como lo llamaba Hölderlin. En realidad, esa quieta superficie, como marina, ocultaba en sus profundidades monstruos a los que él intentará persuadir para que se pongan al servicio del espíritu. De hecho, toda la etapa de Jena, incluyendo en buena medida su florón más alto: la *Fenomenología*, apunta a un visceral magma de fondo – "natural" y hasta salvaje, contra el que Hegel luchará

toda su vida, y que puede ser hasta cierto punto responsable de su enemistad – paradójicamente muy romántica-contraria la Naturaleza, literalmente definida como "locura", esto es: como un "estar fuera de sí" (*Aussersichsein*)¹. La Naturaleza es ese "Proteo" del que Hegel llegará a exigir en sus clases – si nos fiamos de la compilación de Michelet de la *Naturphilosophie* enciclopédica – que se suicide (*Das Ziel der Natur* – dice – *ist, sich selbst zu töten*: *Enz.* § 376, Z.; *Werke* 9, 538), para que, al consumirse como el Ave Fénix en su propio fuego, pueda surgir de sus cenizas el águila del espíritu. Síntomas que apuntan en esta dirección son su elogio de la enfermedad (que algunos paralelos guarda con las tísicas exaltaciones de un Novalis) como conmoción interior de la compacta unidad de la naturaleza, la condena a muerte del individuo – sancionada en el último parágrafo de la *Naturphilosophie* –, e incluso su "Pneumatología" religiosa (Cristo es de verdad Dios sólo en su muerte: ese "destello" o *Vorschein* luminosamente cegador del *Ereignis*, del "acaecimiento propicio" del Espíritu): todos ellos, intentos de dominar a un monstruo interiorizado.

Tal parece en efecto que el "sobrio" Hegel necesitase llevar a su punto álgido el dolor y el desgarramiento, convertidos en infinitos, para que sólo entonces, en un "vuelco" súbito (*katastrophé*, llamaban a esa inversión los griegos, que los alemanes designan como *Umwälzung*: "revolución"), surgiera transfigurada la Razón. Baste pensar que a la figura fenomenológica de la "conciencia desgraciada" le sigue, por absorción de la desesperación de ésta, la Razón que, en su aparecer primero como concepto abstracto e inmediatamente como instinto, guarda las huellas de la sed infinita de aquella conciencia como "búsqueda sin descanso" de una realidad de la que, sin embargo, tiene ya la certeza de que es su propia realidad (cf. *Phä.*; *G.W.* 9: 137). Y es preciso recordar también que la mano que escribió *Eleusis*, con la morbosa "sensación" de la anulación del "yo" y de cuanto es "mío" (incluyendo pues las mismísimas sensaciones) en la calma de la Noche infinita, es la misma que escribió, por caso, la *Reflexionslogik* de la *Lógica* de Nürnberg, sin que valga al respecto el subterfugio de "estirar" rectilíneamente las "cicloides" hegelianas en una *Entwicklungsgeschichte* bien poco explicativa, aunque sólo fuera porque, no sólo en los escritos de Jena, sino en el mismísimo corazón de la *Lógica* reaparecen esas anulaciones y anegamientos cuasi sado-masoquistas. No necesitamos sino aludir al efecto a ese monstruo inquietante que es *das Lichtscheue* – ya conocido y temido en

¹ *Enz.* § 247: "Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äusserlich ist*, so ist die Natur nicht äusserlich nur relativ gegen diese Idee..., sondern die *Äusserlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist." (*Werke*. Frankfurt/M. 1970; 9, 24).

la *Fenomenología*-, el cual, como necesidad absoluta y Destino ciego, engulle todas las *Wirklichkeiten*; o en la condena de la entera realidad efectiva (*Wirklichkeit*) por parte del juicio apodíctico; o en fin, recordemos el *freies sich Entlassen* con el que la síntesis – tan trabajosamente alcanzada – del Yo teórico y del Yo práctico, tras alcanzar el punto álgido de la perfecta y atómica Personalidad, se sume íntegramente en la inconsciencia de la Naturaleza, en ese puro "Éter" – tan hölderliniano – del que nos hablan las lecciones jenenses. En suma, bien podría decirse que la entera filosofía hegeliana consiste en un gigantesco "bucle de retroalimentación" o *feed-back* (muy imperfectamente descrito por él mismo como "círculo de círculos") del espíritu, que idealmente se retira de una presupuesta naturaleza – su propio fondo: la lógica "inconsciente" – sólo para "poner" a ésta en toda su dura necesidad y contingencia (caracteres con los que, por ende, tiene en el fondo que convivir siempre, en perpetua transacción y persuasión, el propio espíritu), "redimiéndose" luego de esta su entrada en la muerte para *reponer* a la Naturaleza – ahora literalmente "domesticada" – bajo su poder; no sin sobresaltos: la marcha ascendente del Espíritu está necesariamente acompañada por la "revuelta" de una Naturaleza que, ahora, se agita inquieta y amenazadora en el propio seno del Espíritu, hasta que, tras un *juicio infinito* en el que Naturaleza y Espíritu se reconocen recíproca y quiasmáticamente en la Idea de la Ciencia, se dispara el entero Sistema como... Naturaleza. Tal es, de manera harto condensada, la triple cicloide de los últimos silogismos de la *Enciclopedia*. O si se quiere, desde una perspectiva histórico-filosófica: la hazaña de Hegel consistiría en la *Aufhebung* por contraposición de la libertad kantiana (llevada al extremo por el Fichte de Jena) y de la necesidad spinozista (dinamizada y vivificada por Schelling).

Más aún: el propio Hegel nos ha ofrecido en Jena una imagen mítica, vivísima, del núcleo general de su concepción al comentar la *Orestia* de Esquilo (en estrecho paralelismo, a veces literal, con la exposición schellingiana de la "esencia" de la tragedia en su *Philosophie der Kunst*; no es en absoluto casual que el pasaje hegeliano sea estrictamente contemporáneo al que se encuentra en las lecciones de Schelling: finales de 1802²). Merece la pena al respecto citar en toda su extensión el texto, pues que nos introduce directamente *in medias res*: "La imagen de esta tragedia (*Trauerspiels*), más precisamente determinada por lo que hace a

² Para ser exactos, Hegel escribió el *Naturrechtsaufsatz* antes de noviembre de 1802 (cf. G. CANTILLO, *Le forme dell'umano*. Napoli 1996, p. 111), y el texto relativo a las *Euménides* apareció en el núm. 2 del vol. II del *Kritisches Journal* (febrero de 1803). Schelling dictó lecciones sobre Filosofía del Arte (inéditas hasta 1859) en el Semestre de Invierno de 1802/03.

lo ético, constituye el desenlace de aquel litigio entre las Euménides – la potencia (*Macht*) del derecho, el cual está en la diferencia – y Apolo – el dios de la luz indiferente-sobre Orestes; un proceso realizado ante la organización ética, el pueblo de Atenas; éste, a la manera humana, en cuanto Areópago de Atenas depositó en la urna de ambas potencias el mismo número de votos, reconociendo así la coexistencia de ambos; sólo que así no dirimió la disputa ni determinó ninguna respectividad (*Beziehung*) ni relación entre ellas; pero a la manera divina, [ese mismo pueblo] como la Atenea de Atenas, restituyó plenamente a aquél [a Orestes] que había sido llevado por el propio Dios a implicarse en la diferencia, y con la separación de las potencias que habían tenido parte en el criminal, se emprendió también la reconciliación, de manera que las Euménides fueran honradas por ese pueblo como potencias divinas y que tuvieran entonces su sede en la ciudad, de suerte que, desde el altar erigido a ellas en la parte baja de la ciudad, gozara su salvaje naturaleza de la intuición de Atenea, entronizada en lo alto de la ciudadela [la Acrópolis] frente a ese altar, y se calmara por este medio."³

En primer lugar, antes de cotejar este pasaje con el texto paralelo de la *Philosophie der Kunst* de Schelling a fin de apreciar la extrema diferencia subyacente en la supuesta coincidencia de los dos amigos en Jena, resultará conveniente introducirnos en la interpretación general de la tragedia en Schelling, que muestra a las claras la doble procedencia (fichteano-spinozista) del problema. *Grosso modo*, los rasgos de esa concepción que ahora vamos a exponer pueden considerarse por lo demás comunes a Schelling y a Hegel, en estos momentos. Como era de esperar, aquél ve en la esencia de la tragedia una confirmación más de su *Identitätsphilosophie*: "Lo esencial de la tragedia – escribe el primero – consiste en un litigio realmente efectivo de la libertad en el sujeto y de la necesidad como objetiva, un conflicto que no termina con una subyugación, sino que ambos, vencedor y vencido, aparecen al mismo tiempo en perfecta Indiferencia."⁴ Ateniéndonos a esta definición, cabe apreciar que la importancia capital de lo trágico (más allá desde luego de su consideración "estética", como un mero asunto sobre géneros literarios) radica desde luego en que, en la tragedia, *se lleva a efecto* una colisión y ulterior reconciliación (hasta entonces meramente pensada, ideal) entre dos

³ *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (cit.: NR). G.W. 4: 459.

⁴ En *Sämtliche Werke*. Ed. Cotta. Augsburg-München 1856-1861; 1/5, 693. Citaremos ese curso como *PhK* y, en general, las obras de Schelling señalando simplemente volumen y pág.

esferas que reivindican, con igual derecho, ser cada una de ellas infinita y absoluta: el Sujeto y el Objeto, con sus respectivos atributos de "libertad" y de "necesidad" (en términos míticos: como "despejada luminosidad" y "cerrada tiniebla"), siendo un individuo el que, mediante una necesaria acción culpable (de modo que aquél es presentado paradójicamente como "inocente culpable": *PhK* 1/5, 699), inmiscuye la "luz" en las "tinieblas" (diferenciándolas, y diferenciando de consuno – como por un prisma – a la luz misma: por eso hablamos del crimen como de una "infracción"), "exteriorizando" así, *alienando* a la luz – hasta entonces indiferenciada – en el corazón de las tinieblas, y luego – mediante la aceptación de un merecido "castigo" – interiorizando en su propio corazón luminoso a las tinieblas.

Este perfecto quiasmo por reciprocidad deja ver, así, la oculta similitud de las dos esferas o potencias, que ahora reconocen su común Identidad en una Indiferencia compuesta de mutuas diferencias que se suprimen en su contraposición. Sin embargo, ese reconocimiento perfecto se hace a costa de la muerte del "inocente culpable". Tal es la norma de la tragedia, salvo en el caso justamente de Orestes, el cual es sin embargo salvado *externamente* – no lo olvidemos – en virtud de un Tribunal Supremo, más alto que el Juzgado de Primera Instancia; en términos hegelianos – desatendidos aquí, *et pour cause*, por Schelling: la manera "humana" de ser del pueblo ateniense se había negado a tomar una decisión, sancionada en cambio por la manera "divina" de ser de ese mismo pueblo; pero Orestes no pertenece al pueblo de Atenas – él es de Tebas – y su divinidad protectora no es Atenea, sino Apolo: una de las potencias en litigio; tampoco la otra potencia: las Erinnias (salvajes, mientras no sean persuadidas a ingresar en la Ciudad) procede desde luego de Atenas.

Por lo que hace al desenlace de esta tragedia, es preciso advertir empero que Schelling está todavía demasiado inmerso en la concepción ("patética", más que trágica) de Schiller, como se aprecia muy bien en la Décima *Carta sobre el Dogmatismo y el Criticismo* (de 1795, la misma fecha por cierto de *Über das Erhabene*, de Schiller). En esa Carta, Schelling ve el núcleo de la tragedia en el carácter irremediable del crimen necesariamente cometido (y por tanto, sin conciencia de transgresión alguna: el caso paradigmático es el de Edipo). El desenlace trágico consiste en la lucha denodada de la libertad (la "claridad de la exposición" holderliniana) contra el Destino, a sabiendas de que el héroe acabará sucumbiendo ante "los horrores del mundo objetivo". (1/1, 337). Así, como se nos dirá en 1802, lo *sublime* de la tragedia no radica en la piedad que el espectador siente ante las desdichas del héroe (las cuales obrarían subjetivamente sobre el espectador como una *kátharsis* revul-

siva), sino más bien en la libre aceptación por parte del héroe del "castigo por un crimen irremediable... para, de este modo, probar en la pérdida de la propia libertad justamente esa misma libertad, y sucumbir después con una declaración de la libre voluntad." (*PhK* 1/5, 697). Es decir: la unidad indistinta de la Vida (absolutamente presente, a su modo, en las esferas de la libertad y la necesidad: cada una de ellas, exclusivamente interior para sí y exclusivamente exterior para la otra) había sido escindida por una acción singular que, al pronto, era confusamente indistinta en el corazón del agente: el héroe tiene conciencia de *lo que* está haciendo en particular, y en ese sentido su acción es libre; pero no sabe aún *lo que significa* en general (*im Allgemeinen*, diríamos en alemán) el nudo, la situación ante la cual él se ha visto *forzado* a actuar, y por ese lado es su acción objetiva, "natural": el *crimen* viene primero; la *discriminación*, después. Así pues, la *transgresión* engendra la Ley (no existe primero una Ley, que luego viene infringida: esa sería una concepción puramente mecánica, fisicalista de la Ley; al contrario, cabe decir que las supuestas "leyes" de la física no son sino degradaciones del ámbito jurídico, generado a su vez por lo trágico).

Ahora, a través de ese crimen o "corte" necesario, queda peraltada por vez primera una potencia como superior a la otra, resultando esta última: la tenebrosa oscuridad, herida y humillada, con lo que se revuelve furiosamente (las Erinnias son las Furias) contra el agente y reivindica frente a él su justo derecho. En esta "vuelta", en esta "reflexión", es el agente quien resulta a su vez escindido interiormente por las resultas de su acción y se hace indigno a sus propios ojos (recordemos el inútil y desesperado gesto de Edipo al arrancarse los ojos; inútil, porque, como notoriamente advierte Hölderlin: "el Rey Edipo tiene quizás un ojo de más", el de la conciencia). Ahora tenemos frente a frente las dos totalidades, pero escindidas, articuladas; y ello tanto "exteriormente", en la realidad efectiva, como "interiormente", en el corazón del héroe. El Juicio subsiguiente (y no es baladí que el término sea el mismo para lo jurídico y para la lógica), con la libre aceptación de la pena por el agente, no da simplemente a cada parte lo suyo (eso sería restaurar el *status quo*), sino que concilia a cada parte al elevar esta particularidad inicial a universalidad). Ciertamente, eso que ahora, por vez primera, considera el agente como su propio Destino (no impuesto, sino resultante de su hacer, aunque no de su convicción o *Gesinnung*), lo hace a él verdaderamente libre, "íntegro" (y en ese sentido está redimido y salvado: pues "salvación" significa *restitutio in Unum*: "reintegración"). Y así, según Schelling: "pasa justamente en el momento del sufrimiento *supremo* a la más alta liberación y a la más alta carencia de sufrimiento" (*PhK* 1/5, 698). El

héroe schellingiano no se limita, como el de Schiller, a una "resignación a la necesidad" en lo moral y a una "entrega a los designios divinos" en lo religioso.⁵ Él no acepta resignado una muerte que, en su conciencia particular, seguiría "sintiendo" como innecesaria, sino que *quiere* esa muerte, con lo que prueba la superioridad de su voluntad sobre la supuesta omnipotencia del destino. Tal es, a grandes rasgos, la concepción schellingiana de la "esencia" de lo trágico, la cual – como apuntamos antes-puede considerarse *grosso modo* como coincidente con la del Hegel de 1802. Pero ahora nos toca reparar en las diferencias, para mejor comprender la interna "superación" hegeliana de la *Identitätslehre* del amigo. Procederemos pues a confrontar los textos relativos al mismo caso: el de Orestes, aducido por Schelling y Hegel en el mismo año.

Adelantemos primero unas consideraciones generales. En primer lugar, ya es muy significativo que, en 1802, Schelling presente ese caso ejemplar sólo después de haber tratado por extenso del de Edipo (cf. 1/5, 695s) o citado el de Fedra (cf. 1/5, 696): ambos, de mortal desenlace; en cambio, en el *Naturrechtsaufsatz* hegeliano el ejemplo de Orestes es el único ofrecido. A mayor abundamiento, Schelling había insistido siete años antes, en las *Philosophische Briefe*, en que la única resolución posible de la tragedia era la muerte del singular: "*Hier bleibt nichts übriges* – decía – *als – Kampf und Untergang.*" (1/1, 338: "No queda aquí otra cosa que... luchar y perecer"). Sin embargo, en la *Philosophie der Kunst* admite que: "La tragedia puede terminar *también con una reconciliación más perfecta*, no sólo con el destino, sino incluso con la vida, tal como Orestes resulta reconciliado en las *Euménides* de Esquilo." (1/5, 698; subr. mío). La idea de que esa reconciliación sea incluso "más perfecta" que la mortal – única ofrecida anteriormente-, y la distinción entre Destino y Vida, con la implícita exaltación de ésta sobre aquél, puede ser cargada plausiblemente en la cuenta del influjo de Hegel sobre Schelling.⁶ Y sin embargo, las diferencias entre ambos son notables. Desde luego, el contexto en el que se hallan los pasajes paralelos es muy

⁵ *Über das Erhabene*. En: *Schillers Werke*. Hg. v. L. Bellermann. Leipzig/Wien s.a.; 8, 420.

⁶ Atiéndase a un punto decisivo: después de haber reconocido Schelling que la reconciliación con la Vida (e.d.: que Orestes sea absuelto) es "más perfecta" que la conseguida con el Destino, en el párrafo siguiente concluye su exposición de la "esencia" de la tragedia insistiendo – con cierta incoherencia – en la *sublimidad* "schilleriana" de la aceptación del castigo y de la muerte del héroe: "Que, por el destino, un inocente se convierta a partir de ahora irremediabilmente en culpable es de suyo, según lo dicho (¿?, F.D.), la desgracia (*Unglück*) más alta que pensarse pueda. Pero que este culpable inocente cargue voluntariamente con el castigo es lo *sublime* de la tragedia; por este medio se transfigura por vez primera la libertad en suprema identidad con la necesidad." (1/5, 699).

diferente (aunque en ambos casos quede superada desde dentro esa ubicación). Mientras que el texto de Schelling está embebido en una Filosofía del Arte, siendo las acciones trágicas de Edipo, Fedra, Tyestes y Orestes símbolos – exclusivamente limitados al mundo griego⁷ de los que el filósofo extraerá una definición general, en Hegel está inserto en cambio el pasaje dentro de un escrito sobre Filosofía del Derecho y como culminación de la "historia concebida" de la organización social a través de la *República* platónica y la *Política* de Aristóteles, de la relación formal del derecho en Roma y, en fin, de la *bourgeoisie* moderna, firmemente asentada "en la posesión en general y en la justicia que sea posible en relación con ésta" (NR; 4: 458). Al respecto, quizá no sea tampoco irrelevante que Hegel emplee indistintamente *Tragödie* y *Trauerspiel*, ese término exclusivo de un género moderno específicamente alemán, iniciado por Lessing y perfeccionado por Schiller (literalmente: "drama luctuoso"). La "tragedia" hegeliana es más cristiana (y aun postcristiana, como veremos) que griega – en Jena, Hegel está abandonando rápidamente los restos de "grecomanía", propios de su época de preceptor-. Y además, de acuerdo al sentido íntimo del *Trauerspiel*, Hegel utilizará el caso de Orestes como una *alegoría* de aquello que le falta al Estado (como al "joven rico" de la parábola cristiana) *para ser perfecto*, mientras que Schelling (más en la línea kantiana de la "idea estética") lo propondrá – digamos – como un símbolo *tautegórico*, que, hablando de sí mismo, da qué pensar y genera interpretaciones diversas: la tragedia es para él el símbolo del que resultará – una vez transmutado en el plano conceptual – el necesario conflicto entre libertad y necesidad. Por el contrario, Hegel se sirve del caso de Orestes como si se tratase de un "mito", en el sentido de Creuzer⁸ (menos afortunado sería ver en dicho

⁷ En 1795, este carácter de la tragedia (propia del "arte griego") como algo ya pasado y que nada tiene que ver con nuestro mundo (en el cual se da el "System des Handelns": del obrar, sea moral o comercial) resulta aún más enfatizado. Esa lucha, que se sabía destinada a estrellarse contra la dura necesidad: "presuponía una raza de titanes (*Titanengeschlecht*)". En cambio: "Si nuestra raza estuviera destinada a ser castigada por los horrores de un mundo invisible, ¿no sería entonces más hacedero ser cobarde frente a la prepotencia de ese mundo y temblar ante el más leve pensamiento de libertad en vez de, luchando, sucumbir? De hecho, nos atormentaría más el terror del mundo actual que los horrores del mundo futuro". (*Philosophische Briefe*. X; 1/1, 338). De modo que Schelling señala aquí implícitamente el final de la tragedia (y del mundo griego, en su conjunto), en virtud del Cristianismo, que nos ha liberado del miedo al "mundo invisible" (la *moíra*) sustituyéndolo piadosamente por el miedo a los horrores de ultratumba, de los que podrá zafarse sin embargo el cristiano arrepentido: algo que no le estaba permitido al "inocente culpable" de la tragedia griega.

⁸ En el símbolo – piensa Creuzer – "existe totalidad momentánea; aquí hay en cambio (en la alegoría, F.D.) progreso en una serie de momentos. Por eso también es la alegoría y no el símbolo aquello que incluye bajo sí al mito." (*Symbolik und Mytholo-*

caso un ejemplo de "alegoría" en el sentido estrictamente hegeliano del término, acuñado en las Lecciones de Estética).⁹ Es más, Hegel acentúa las características de "teatralidad" al comenzar su exposición diciendo que aquí: "No se trata de otra cosa que de la representación (*Aufführung*) en lo ético de la tragedia que el Absoluto eternamente juega (*spielt*; en este caso, igualmente vale: "interpreta", F.D.) consigo mismo." (NR 4: 458).

Ahora bien, con esta última cita hemos entrado ya en el campo de una comparación y deslinde más precisos entre ambos textos. Como podemos apreciar, Schelling entresaca por generalización una interpretación de la tragedia en base a casos singulares simbólicos o "totalidades subitáneas", en el sentido de Creuzer. Hegel se sirve en cambio de las *Euménides* para expresar plásticamente, mediante un *mythos*, aquello que él no está en condiciones de expresar todavía mediante el *lógos* (como hacía por demás Platón). Así, la tragedia que Schelling nos expone es la de Edipo o la de Orestes. En Hegel, la tragedia o *Trauerspiel* es la del Absoluto. En el primer pensador, es el héroe quien sucumbe (o es salvado externamente), con el fin de que se reúnan libertad y necesidad en el Destino o, con mayor perfección, en la Vida. En el segundo, tanto el Destino (Apolo, que había implicado – forzándolo "desde fuera" – a Orestes en la diferencialidad natural) como la Vida misma (las Erinnias) han de irse literalmente "al fondo" (*zugrunde gehen*). Especialmente llamativo es el caso de las Erinnias (la Naturaleza), pues en ellas se transfigura – cual Ave Fénix – su salvaje naturaleza en deidades bienhechoras, "domésticas" o mejor "domesticadas" (Euménides), para que el Espíritu Absoluto y el espíritu finito se reconcilien y "salven" en base al sacrificio de esa Vida que, así, pasa a ocupar – en la geografía mítica

gie der alten Völker, besonders der Griechen (1810/1812³). Leipzig/Darmstadt 18413; IV, 541. Así interpretado, el mito (una alegoría desplegada) queda así al servicio de la filosofía (piénsese en los "mitos" platónicos), y su función es parecida a la del discurso en prosa: "Sólo que en el discurso actúan entendimiento y razón en una serie de raciocinios articulados (silogismos); en el mito se presentan razón y sentido en una secuencia de acciones intuitivas." (*op.cit.*; IV, 564). O dicho con toda franqueza: el "mito" de Orestes del *Naturrechtsaufsatz* no quiere decir nada distinto a la conciliación de lo particular y lo universal de la realidad efectiva (de la reflexión en sí y la reflexión en otro), con el surgimiento del singular "cargado", en cuanto Sujeto: el paso de la Lógica de la esencia a la Lógica del concepto, en la *Ciencia de la Lógica*.

⁹ *Ästhetik*. Ed. de F. Bassenge (sobre la base de la ed. Hotho). Berlín 1985; I, 386: La alegoría sirve al "fin de la más completa claridad, de modo que la exterioridad de que ella se sirve en función del significado que en ella debe aparecer ha de ser lo más transparente posible." En este sentido, la alegoría es realmente superflua y tiene a lo sumo un valor didáctico, ya que el significado puede ser establecido por otros medios más adecuados (los de la lógica). Sólo que en 1802 no dispone Hegel todavía de esos medios, de manera que se sirve del "caso Orestes" como si éste fuera un "mito", al igual que hacía Platón. Cf. la nota anterior.

hegeliana – la parte *baja* de la ciudad (es muy esclarecedor leer este texto en paralelo con los de la *Ciencia de la Lógica* relativos al paso de la Lógica de la Esencia a la del Concepto – con el consiguiente "hundimiento" del Destino, de la ciega necesidad – o, "con mayor perfección", al paso de la Idea de la Vida a la Idea del Conocer – que culmina notoriamente en la Idea del Bien-). Por lo demás, mientras que Schelling nada dice de la distinta función "lógica" de las Erinnias y de Apolo, Hegel especifica que las primeras "representan" (seguimos en el teatro: se trata de un Auto Sacramental) a la Diferencia (todavía no el Derecho, sino la "Potencia" sobre éste y, a la vez, el Derecho *potentiâ*); el Dios interpreta en cambio el papel de la Identidad indiferenciada, el *lógos* en cuanto disolvente universal de toda diferencialidad.

Pero lo verdaderamente relevante en nuestro caso es la divergente interpretación que Schelling y Hegel hacen del Juicio en el Areópago. El primero encuentra justo – de acuerdo a su teoría general sobre la igualdad quiasmática entre "culpa" y "castigo" – que el Areópago deposite igual número de votos (*Stimmen*) en ambas urnas: "a fin de que se preserve la igualdad de necesidad y libertad ante la manera de ser (*Stimmung*) ética" (1/5, 698). Esa "manera de ser" es sin embargo juzgada por Hegel como una mera "manera humana". Coherentemente, Schelling ve en Palas y en la piedra blanca que deposita en la urna (una acción que Hegel ve como "manera divina" de ser del pueblo) una injerencia del tipo *deus ex machina* que provoca un gratuito *happy end*, compensando eso sí a las frustradas Erinnias (como si de un *do ut des* se tratase) con su conversión en potencias divinas, honradas como Euménides "por el pueblo de Atenea", de modo que "tengan en la misma ciudad de ésta (¡no en la *pólis* formada por el propio pueblo!, F.D.) un templo, frente a la ciudadela sobre la que ella tiene su trono." (*ibid.*). Hegel, que utiliza aproximadamente las mismas palabras, inserta en ellas modificaciones decisivas: el trono de Atenea está "en lo alto" de la ciudadela (en lo más alto de lo Alto, diríamos, porque esa ciudadela es la Acrópolis), mientras que el altar (¡no un templo!) de las Euménides se halla "en la parte baja" de la ciudad; la diferencia de estatuto, en clara relación de *dominación* (de arriba a abajo), queda además reforzada por la finalidad de esta ubicación, a saber: que su "naturaleza salvaje" (la cual no ha sido pues completamente anulada por su "deificación") se calme o apacigüe al contemplar a Atenea.

No puede extrañar pues que Schelling y Hegel extraigan conclusiones muy distintas. Para el primero, la decisión sobre el "caso Orestes" establece un "equilibrio del derecho y de la existencia humana, o del humanitarismo (*Menschlichkeit* significa ambas cosas)" (1/5, 699). ¡Orestes no debería haber sido salvado! Su pecado ha sido *redimido* sin

intervención activa por su parte, literalmente por obra y gracia de Dios (en este caso, de la Diosa). Y termina diciendo – refiriéndose ya a la tragedia en general – que "sola y primeramente" (*erst*) por la voluntaria expiación del "inocente culpable": "se tranfigura la libertad hasta hacerse suprema Identidad con la necesidad." (*ibid.*). De suyo (*an sich*, diríamos), libertad y necesidad siguen siendo lo que son, y permanecen para siempre perfectamente enfrentadas, en un mismo plano horizontal. Sólo en el individuo, en ese "inocente culpable" que cumple voluntariamente el castigo, quedan fundidas en la Indiferencia. Pero esa fusión afecta obviamente a la propia individualidad. Intuir el Fondo Indiferenciado de la realidad y la subjetividad equivale a hundirse románticamente en ese *Abgrund*: el héroe – el Mediador: primero, a su pesar; y luego, voluntario – se ofrece en sacrificio como Víctima y muere necesariamente, a menos que la gracia de Dios lo salve (dicho sea de paso: este rasgo protestante separa la concepción schellingiana de la heroica y "pagana" actitud del héroe o el poeta en Hölderlin). Con el enunciado de esa "suprema Identidad", Schelling podría haber añadido pues un científico: *Q.e.d.*, puesto que ha vuelto así – trazando un perfecto círculo – a la definición de partida, a saber: que, en la resolución de la tragedia, ambas potencias "aparecen a la vez en perfecta Indiferencia" (1/5, 693).

No resulta en cambio tan sencillo el acceso a una plausible interpretación del sentido de la *alegoría* de Orestes en el Hegel jenense, encuadrada dentro de una teoría jurídica en la que, con terminología schellingiana, se condensan importantes concepciones del período de Frankfurt sobre el destino, la culpa y el castigo.¹⁰ Es más, podría parecer *prima facie* que el ejemplo elegido: una tragedia griega (aunque ciertamente atípica, dada la salvación del protagonista), era en el fondo inadecuado para la expresión mítica de sus intenciones filosóficas. De hecho, cuando vuelva a ocuparse de las *Euménides*, en las *Lecciones de Estética*, insistirá en que la reconciliación allí lograda es sólo "objetiva": el individuo – Orestes – "sólo puede renunciar a sí frente a una potencia superior y su consejo y mandato, de modo que persevera para sí en su *pathos* pero la obstinada voluntad es doblegada por un dios. En este caso el nudo no se desata, sino que... es cortado por un *Deus ex machina*."¹¹ Y en un pasaje anterior de las mismas *Lecciones* explica la tragedia como oposición entre "las terribles doncellas" y "Apolo, el nuevo dios" (*Ästh.* I, 447). Las

¹⁰ Cf. *Theologische Jugendschriften*. Tübingen 1907. Reimpr.: Frankfurt/M. 1966. Véase el manuscrito llamado *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, esp. el fr. 3: "Gesetz und Strafe, Schicksal, Liebe und Versöhnung" (pp. 276-293) y el esbozo final: "Das Grundkonzept zum Geist des Christentums" (pp. 385-402).

¹¹ *Ästhetik*. Ed. Fr. Bassenge (en base a la ed. Hotho). Westberlin 1985; II, 569.

primeras, custodios de los derechos de la sangre, de la familia; el segundo, defensor de "la eticidad clara que sabe y se sabe, el derecho del esposo y príncipe" (*ibid.*). Desde esta perspectiva, el crimen de Orestes, su "redención" y la ulterior posición subordinada de las Euménides dentro de la Ciudad es algo que "constituye el inicio del Estado como la realización del querer libre, racional". (*ibid.*).

En cambio, en el *Naturrechtsaufsatz* no es aducido el desenlace del "caso Orestes" como inicio del Estado, sino como su compleción y finalización, a través de la "tragedia en lo ético": el desenlace de ésta será la subordinación de la sociedad civil al "nuevo" Estado. En el mundo moderno, esa sociedad ha destruido el ideal platónico de la *pólis*, constituida por dos estamentos: los hombres libres (dispuestos a la muerte en nombre de su dignidad personal y autonomía) y los no libres: por un lado los comerciantes y artesanos (los "esclavos" resultantes de la lucha a muerte por el reconocimiento), y por otro los campesinos, la base "natural" de la comunidad, afincada en la tierra y por tanto igualmente dispuesta a la muerte: pero una muerte sólo natural, casi animal, anterior a la lucha por el reconocimiento que escindiera – y creara – a la sociedad civil en dos estamentos. Los comerciantes e industriales – a quienes aterroza la muerte, pues con ella perderían lo único en que consiste su existencia: el disfrute de sus propiedades – tienden ahora a nivelar lo más alto (la libertad superadora de la muerte violenta) y lo más bajo (el *instrumentum vocale* de Varrón, sujeto a la muerte natural) en una clase única, regida por los principios revolucionarios de "universalidad e igualdad" (NR 4: 456). Esa "mate igualdad (*Gleichgültigkeit*) de la vida privada" (NR 4: 457), dedicada a recoger "los frutos de la paz y la industriiosidad provechosa" (NR 4: 458) es la base actual de la *burguesía*, universalmente expandida gracias al derecho formal y la conversión de la naturaleza, trabajada y formada (*formirte*) absolutamente en muertas particularidades, objeto de intercambio contractual.

Habida cuenta de este contexto, podemos introducirnos entonces en la interpretación filosófica del *mythos* (en el sentido de Creuzer) aducido por Hegel. El punto de partida puede encontrarse curiosamente en un inciso del texto de Schelling de la *Philosophie der Kunst*, ausente de la exposición paralela de Hegel. A las Euménides, dice Schelling, *dormidas* en el templo de Apolo, "las despierta la sombra de Clitemnestra" (1/5, 698). Es decir, ellas son el *pasado natural* de Apolo (la diferencia dormida en la luz indiferente de la Identidad subjetiva: del *conocimiento* universal), al igual que Clitemnestra, la madre de Orestes, es el pasado natural de éste. La libertad infinita del Yo es la luz en la que se han disuelto idealmente las diferencias naturales. Es, pues, una *luz negra*

(como la "flor" mentada en la *Ciencia de la Lógica*)¹²: no tanto una noche cuanto una grisalla o *Dämmerung*, en la que todo se difumina. Apolo es la *abstracción formal* de las Erinnias, al igual que el Yo kantiano-fichteano es la abstracción de las "cosas" exteriores, reducidas por el *entendimiento* a fenómenos en la representación. Ahora bien, el dominio realmente efectivo de los fenómenos exige la *singularización*, la concreción del conocimiento como acción. Orestes es ese singular que defiende por orden de Apolo los derechos pisoteados de Agamenón, no porque éste fuera el Padre (seguiría entonces preso de los derechos naturales de la sangre), sino porque era "esposo y príncipe", es decir, porque se había elevado (a través del matrimonio y de la dirección de la comunidad política) sobre esa naturalidad. Orestes es así la encarnación singular de la universalidad; pero de un universal abstracto, ya que él mismo sigue siendo un individuo ligado por lazos de sangre con la madre. En la muerte efectiva de ésta "redime" Orestes su propio pasado natural, pero suscita al mismo tiempo ese pasado como "sombra" que empuja a las Erinnias a la venganza, las cuales quedan a su vez transfiguradas – en virtud del Juicio infinito del Areópago – en un universal enfrentado al individuo: las Euménides (que dejan *ipso facto* de ser Furias desatadas, desligadas de todo derecho) representan ahora a la Naturaleza, al No-Yo fichteano enfrentado absolutamente al Yo. El "empate" de ambos al que se llega a través de la votación del pueblo ateniense representa exactamente el Punto de Indiferencia de Schelling: de ahí su perplejidad frente a la acción dirimente de Atenea, vista por él – y por el Hegel de la *Estética* – como un *deus ex machina*. Inteligencia y naturaleza, libertad y necesidad serían *absolutamente* lo mismo. Según Schelling, en esa reconciliación el individuo "debiera" sucumbir: su muerte como singularidad compensa otra muerte singular, así como las dos abstracciones o potencias éticas enfrentadas quedan interpenetradas en el pueblo, instrumento pasivo de la indiferencia radical entre ellas.

Si seguimos en cambio la línea hegeliana, la acción de Atenea (la diosa de la Razón) da efectivamente la razón a Apolo (el dios del entendimiento), salvando así al individuo, el cual tiene sin embargo que aprender a convivir desde ahora con la posibilidad de una muerte violenta y *propia*, en recuerdo de esa muerte natural ahora interiorizada para siempre en su alma (la sombra de la madre muerta): esta mortal "represión de la muerte" no está desde luego dirigida a la mera defensa del derecho abstracto de la sociedad civil (algo que el burgués, en cuanto tal, nunca hará), sino para luchar como *citoyen* en favor del Todo de la

¹² Véase mi: *Il fiore nero*. Milano 1995.

sociedad política configurada en Estado: el nuevo y más perfecto Individuo (un universal concreto). Es la burguesía misma la que tiene que engendrar desde los abstractos principios de libertad e igualdad la clase específica dirigente que la controle desde dentro (en un nuevo bucle de retroalimentación: ahora la sociedad burguesa es vista como "segunda naturaleza") y defienda al Estado en la guerra internacional. La tragedia "en lo ético" es así una alegoría de la victoria de los ejércitos revolucionarios franceses – bajo la égida del nuevo Orestes: Napoleón – frente a la inane conjunción de las fuerzas del Sacro Imperio Romano Germánico. Recuértese que Hegel está escribiendo el *Naturrechtsaufsatz* bajo la sombra de la Paz de Lunéville (febrero de 1801), la cual provocará por parte de Hölderlin un Himno gigante de reconciliación: *Friedensfeier*, y las conversaciones de Rastatt (1802). Las fuerzas conjuntadas alemanas tienen que ser necesariamente derrotadas porque: "Alemania ya no es un Estado."¹³ De ella ha huido la vida pública, convertida a su vez en un fantasma, alimentado pálidamente de "leyes y palabras" que flotan en el "mar muerto de la charlatanería moral" (según el fragmento bernés: *Menschen, fröhe; G.W. I, 408*), mientras la realidad efectiva (a saber: "la propiedad y su defensa, mediante una unión política") está desconectada de ese sistema ideal (cf. C, p. 22). La realización efectiva de ese sistema no puede hacerse a través de la mera "democracia" de partidos (Hegel tiene muy presente el desenlace de la Revolución Francesa en *la Terreur*), los cuales representan facciones de una misma clase que se anulan entre sí: el miedo a la muerte "natural" por parte del burgués engendra una muerte universal y fría, tan insípida y tediosa como cortar cabezas de coles o beberse un vaso de agua (cf. *Phä. 9: 320*). Una "muerte" que resulta de la apolínea acción disolvente de toda vinculación natural, en nombre de un "más allá" que no es sino la abstracción del Derecho formal: un vapor que flota "sobre el cadáver de la desaparecida autonomía del ser – real o creída por fe-, en cuanto mera emanación de un gas insípido, el vacío *Etre suprême*." (*Phä. 9: 318*). Es esa muerte universal la que produce el *dolor infinito* por la pérdida tanto de la realidad – natural o sobrenatural – como de la libertad abstracta y puramente formal: una sangría a la que pondrá fin el "individuo universal" (y en cuanto tal, literalmente Alma del Mundo) Napoleón, él mismo surgido de la pequeña burguesía, que ha roto todo lazo con la naturaleza al elegir la carrera de las armas, y al que en vano intenta contener la corrompida Convención Francesa, premiando los servicios prestados y sujetándolo a los principios exangües de la constitución revolucionaria. Pero, como es sabido,

¹³ *La constitución de Alemania* (cit.: C). Tr. de D. Negro. Madrid 1972, p. 8.

Napoleón cortará de un tajo el nudo muerto de los intereses particulares de los propietarios burgueses y de las inanes "leyes y palabras" de la Constitución, exclamando: "*A partir de ce moment, la Révolution c'est moi*". Como si dijéramos: ¡Orestes ha tomado el lugar de Atenea y puesto en su sitio tanto a Apolo como a las Euménides! Desde esta perspectiva – que liga, como hace el propio Hegel, consideraciones lógicas, míticas y políticas – se entiende que el filósofo urja a Alemania a encontrar su "Napoleón", ese nuevo Teseo deseado ardientemente en *La constitución de Alemania*. Y efectivamente, el Archiduque Carlos de Austria dirigirá en 1809 un manifiesto a los "Pueblos Germánicos" para llevar a cabo un levantamiento de la Nación Alemana, opuesta como Individuo colectivo a la Francia Imperial. Era casi como el cumplimiento del deseo de Hegel, en corroboración de su acierto al optar por Austria frente a Prusia para llevar a cabo la unificación, es decir: la erección de un Estado verdaderamente moderno que sustituyera a la pálida sombra del Sacro Imperio Romano Germánico. Sólo que, como es sabido, el manifiesto de Carlos no produjo la adhesión deseada y Napoleón acabó entrando triunfalmente en Viena. Tras la batalla de Wagram (julio de 1809), el Archiduque (y el alma del proyecto: el Conde Stadion, Ministro de Asuntos Exteriores) se verán forzados a dimitir. Consecuentemente, Hegel – que trabaja ya en un Estado "satélite" del Imperio Francés: Baviera – comenzará a poner su atención en la Prusia de las grandes reformas, en coincidencia con su vuelta "lógica" a un cierto "neo-fichteanismo" que habría superado desde dentro la Indiferencia schellingiana.

Ahora bien, la reconciliación política no es sino una *determinación*, restringida a lo ético, de ese *Trauerspiel* que "el Absoluto juega eternamente consigo mismo" (NR 4: 458), no la reconciliación absoluta, no la *Verjüngungsfest* soñada por Hölderlin en *Friedensfeier*. En aquélla, la eticidad reconoce el derecho de la "naturaleza inorgánica", vista ahora como una parte de sí misma. Lo Viviente concede consecuentemente a ese derecho "una parte de sí y lo sacrifica a la muerte". ¡Pero sólo una parte, no la integridad del Absoluto "que se engendra eternamente en la objetividad"! (*ibid.*). Como apuntamos antes, en las *Lecciones de Estética* señalará Hegel que en la tragedia (limitada ahora al mundo griego) sólo se da un "reconocimiento objetivo". Y por otra parte, el absoluto *Trauerspiel* al que se alude en 1802 poco tiene que ver con la "tragedia moderna", despachada luego coherentemente por un Hegel desengañado, que ve en ella el último reducto de la "cómica" subjetividad romántica. Al contrario, la verdadera e íntegra reconciliación exige, no sólo la conciliación exterior del entendimiento con sus propias obras en una "reflexión absoluta" que tiña de precariedad y mortalidad los bienes del

burgués, sino también una conciliación, una identificación interior del sujeto moral con el Objeto divino (como si dijéramos: una conciliación por *Aufhebung* de los movimientos contrapuestos de Kant y Jacobi, ya lograda por demás – pero sólo en un respecto abstracto, subjetivo – por Fichte, como se apunta en *Creer y saber*). Una identificación *especulativa*, consciente, que el sano sentido común no puede sino ver como "destrucción de lo divino" (*Differenzschrift*; G.W. 4: 21).

Así, tenemos por el lado de la conciliación *realmente efectiva*, la exteriorización (literalmente *suprasensible*, según tildó ya Kant a la libertad) en el mundo de una Diferencia "antigua" (dicho sea de paso: no hay Origen, en Hegel, sino bucles de recogida *für sich* de lo "otro de sí"). Una Diferencia inconsciente que cortaba la puntualidad individual en sentimientos subjetivos y cosas objetivas. Por el esfuerzo abstracto del moderno entendimiento burgués, operante tanto en el mecanicismo newtoniano como en la economía política, esa Diferencia anterior ha llegado a identificación consciente en cuanto Libertad, extravasándose así de nuevo en un Juicio infinito, el cual organiza el lado objetivo en la "mala" infinitud de la yuxtaposición y sucesividad de la exterioridad fenoménica – haciendo así que esa "totalidad objetiva" sea "kantianamente" apropiada para el intercambio contractual, jurídicamente regulado – y aniquila a la vez esa muerta expansión en la contracción "en el punto de la razón (subjetiva) que se conoce a sí mismo, es decir, en la totalidad subjetiva" (*Diff.* 4: 75). Míticamente hablando, la totalidad objetiva estaría constituida por las Euménides, en cuanto diosas benévolas para el pueblo, una vez sometida a esa "divinidad" de "segunda naturaleza" e interiorizada, domada en ella la "naturaleza primera", la salvaje Clitemnestra. La totalidad subjetiva estaría representada por Orestes, el cual, una vez juzgado y redimido por Atenea, ha sometido a sí e interiorizado consciente y voluntariamente eso que antes se le imponía como un destino: la luz indiferenciada y abstracta de Apolo.

Pero, al hilo de esta interpretación, bien se aprecian ahora, súbitamente, las limitaciones del "caso Orestes" (vale decir, las limitaciones de la "grecomanía", válida a lo sumo para ilustrar en 1802 la "tragedia en lo ético"). El desenlace de las *Euménides* no nos sirve para alcanzar una "Indiferencia" absoluta – por seguir todavía con la inadecuada terminología schellingiana que Hegel continúa utilizando; cf. *NR* 4: 458)-, o sea: para acceder a una verdadera Identidad espiritual de la identidad abstracta (la propia del entendimiento) y de la no-identidad igualmente abstracta (la naturaleza). ¡Orestes no es ni la singularización intensísima de la generalidad del pueblo ateniense: el Areópago vale decir, no es el Teseo germánico ni el Napoleón francés-, ni es mucho menos Atenea, esa

divina "manera de ser" o *Stimmung* del Pueblo! Para acercarnos pues a esa Identificación suprema, absoluta, tenemos que volvernos a un sacrificio más alto: el cumplido ya históricamente por la muerte en cruz de Cristo, el Hombre-Dios. El cristianismo degenerado, burgués, se encapsula típicamente en el interior del amoroso e inefable *commercium* de su "alma bella" con su Objeto (un Objeto que tiene contradictoriamente por trascendente, y hacia el cual se consume en sus soñadores y estériles anhelos), mientras deja suelto el otro lado: el de la *Privatleben*, parcelando y reificando el mundo, y alienándose en él. Por eso, clama contra el pensamiento especulativo cuando éste anuncia como tarea suprema de la filosofía la exigencia de Identidad absoluta en ambos respectos (lo cual implica la aceptación de una muerte doble, la natural y la del entendimiento). Y, como no podía ser menos, *entiende* esa exigencia de "unificación de lo que estaba separado en la fe" como "una atrocidad" (*Diff.* 4: 21). ¡Y sin embargo, esa "destrucción de lo divino" que la fe del burgués condena como blasfemia ha tenido ya lugar, *de una vez por todas*, y es el mismísimo principio de su fe, expuesto en la *theologia crucis* luterana! En Cristo no ha muerto simplemente el individuo Jesús de Nazareth (si así fuere, seguiríamos en la tragedia griega, por compensación e interpenetración de potencias en detrimento del singular). En Cristo ha muerto – y sigue muerto – el propio Dios, entendido como Principio abstracto y separado: *Gott selbst ist tot* (*Glauben und Wissen*; G.W. 4: 414). Ha muerto, por decirlo míticamente, la *moîra* griega, el *neutrum* divino. Y ha muerto para los dos respectos de esa Diferencia "antigua": el lado del sentimiento, abrumado ahora por el "dolor infinito" (4: 413) y el lado de la naturaleza viviente, el Gran Pan de Plutarco al que se referirá también el último Schelling. A ese dolor infinito, a ese doble clamor de una naturaleza "dejada de la mano de Dios" y de un sentimiento subjetivo de orfandad alude la famosa frase de Pascal, citada por Hegel al final de *Creer y saber*: "*la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*" (4: 414). Pascal es aquí todo lo preciso que sería de desear: es la Diferencia antigua, es decir la "naturaleza" individualizada, contraída en cada punto consciente como subjetivo "interior" piadoso y expandida en miríadas de puntos exteriores, vivientes y autónomos, la que ha hecho la experiencia de la muerte total, con la muerte del singular-universal, de Cristo. Pero la Diferencia moderna, burguesa, la Diferencia que *es* la Conciencia, y que ha interiorizado ya esa muerte, no ha hecho todavía la experiencia de lo que ella misma ha cumplido ya *sans le savoir* (justamente: como un "burgués gentilhomme"), a saber: la *muerte de esa muerte* que era el intelecto reflexivo: la aniquilación de la fichteana Conciencia que es ya

unidad del sujeto y del objeto, pero desde un respecto sólo subjetivo, para alcanzar – suprema identificación *posthelénica* y *postcristiana* de Atenea y de Orestes, del Padre y del Hijo – el punto álgido del *Trauerspiel* del Absoluto consigo mismo: la más alta Indiferencia, la *Offenbarung der Tiefe*! Para acceder a esa "suprema totalidad" ya no son válidas ni la tragedia griega ni la comedia, sea antigua (que se negó a tomar en serio la muerte de Pan) o moderna (que se niega a aceptar el duro destino de la muerte de Cristo). No se hace así justicia a la nihilista dureza de la *Gottlosigkeit*, cuya tremenda exigencia intenta olvidar el burgués acogiendo a "cosas joviales, más faltas de fuste y más pormenorizadas", como es el caso del racionalismo (las "filosofías dogmáticas") o de las "religiones de la Naturaleza" (4:414), propias del *Sturm und Drang* y la *Klassik* goetheana. No. Aquello que una vez, y para siempre, ocurrió en el nivel de lo individual y natural: la muerte de Dios (con la que se cerró el ciclo de la Vida de la Naturaleza), ha de ser ahora recogido universalmente en el nivel de la especulación filosófica. Tal el sentido del "Viernes Santo especulativo", de cuyo "más profundo fundamento" (*ibid.*) ha de resurgir la Vida del Espíritu Absoluto, a partir de la negra y caliente sangre de la "naturaleza primera" y de la blanca y fría sangre insustancial de la "segunda naturaleza": la eticidad.

De esa Tragedia del Absoluto nos habla, en fin, la llamada *Fortsetzung des "Systems der Sittlichkeit"*, de 1803, en la que efectivamente se reúnen en el punto más alto los dos aspectos de *Creer* y *saber* y del *Naturrechtsaufsatz*. Un punto que luego será abandonado por Hegel, tras la dura lección de la Restauración política y el asentamiento definitivo de la burguesía (baste recordar al efecto su temor ante la *Julirevolution* de 1830). Pero en Jena, cuando Hegel creía que esa magnífica y turbulenta época sufría de los dolores de parto de un "tiempo nuevo", dejó constancia – en un colosal esfuerzo, paralelo en intención a los contemporáneos de Novalis, Schleiermacher y Hölderlin, pero mucho más complejo – del anhelo de una reconciliación total y definitiva, y no solamente en el pensamiento, como confesaría luego, resignado, en el Manuscrito de las *Lecciones de filosofía de la religión* de 1821. Entonces creía Hegel en la *Verjüngungsfest* de Dios, el Hombre y la Naturaleza: en ese Día de la Fiesta (*Festtag*) se habrían de reconciliar íntimamente, y para siempre, las dos más altas determinaciones de este *Trauerspiel*.

Entonces quedará transfigurada por un lado la tragedia en lo ético, en la cual, como reconoce Hegel la reconciliación es sólo objetiva (por seguir con la alegoría: el pueblo de Atenas engloba y toma a su cargo – como *segunda naturaleza*: el Estado – el salvajismo de las diferencias y la libertad indiferenciada). De este modo: "la naturaleza queda santifica-

da, pero no por un espíritu propio; está reconciliada, pero sigue siendo de por sí algo profano, como antes. La consagración viene de algo exterior".¹⁴ Por recordar de nuevo la tragedia cuyo análisis nos ha servido de parabólico hilo conductor para entender la *era moderna* en el Hegel jenense: tal ocurrió, en efecto, con Orestes (en cuanto individuo) y con las Euménides (en cuanto potencia natural universal). Pero por obra de Atenea. Y del otro lado, será asumida (*aufgehoben*) también en esa *apokatástasis tôn pantôn* la tragedia propia del protestantismo (la muerte de Cristo, sentida como unilateral "persistencia del dolor infinito en lo Sagrado": *Dok.*, 324). Esa reconciliación final no puede ser ya cumplida ni en lo político ni en lo religioso (en el sentido subjetivo, protestante), sino que será obra de la Filosofía Especulativa. Por ella volverá a ganar: "la razón su carácter vital (*Lebendigkeit*) y la naturaleza su espíritu." Tal el canto del cisne de aquel Programa que, a principios de 1797, forjaran los tres amigos del *Stift*. En efecto, al igual que en el *Ältestes Systemprogramm*, aquí reaparece – por última vez en Hegel, al igual que, coherentemente, no volverá a hablar de "tragedia" para referirse al Absoluto – el ideal de una *nueva Religión*, en la que se funden efectivamente y sin resto el ideal político (la instauración del Estado como asunción – *Aufhebung* – de la sociedad civil, que a su vez había suprimido y conservado – *Aufhebung*, de nuevo – la *pólis* griega) y el ideal religioso. Todavía en el *Differenzschrift* aparecían yuxtapuestos el Arte (que es ya en verdad Religión, en cuanto "movimiento vivo" que es "producto de una multitud, de un genio universal"¹⁵) y la Especulación (en cuanto "razón subjetiva que asume la objetividad y lo carente de conciencia": *Diff.* 4: 75). Dos años después, ambos puntos (el político, como Absoluto Sujeto-Objeto objetivo y el filosófico, como Absoluto Sujeto-Objeto subjetivo) se identifican "en una *nueva Religión*, en la cual es recogido el dolor infinito y la íntegra gravedad de su oposición, pero ya no enturbiado, puramente disuelto, a saber: cuando haya un *pueblo libre* y haya reencontrado la razón su propia realidad en un espíritu ético que tenga la audacia *de darse en su propio suelo y por su propia majestad su configuración religiosa*". (*Dok.*, 324).

Los eruditos conocedores de Hegel nos advierten de que tomemos con cuidado esas manifestaciones, recogidas por Rosenkranz, Haym y, finalmente, Hoffmeister, y por tanto susceptibles de haber sufrido mani-

¹⁴ *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Hg. v. J. Hoffmeister. Stuttgart 1936, p. 324. Cit. como *Dok.*

¹⁵ Recuérdense los dos respectos o "maneras" de ser del Pueblo de Atenas: "humana" (el Areópago) y "divina" (Atenea).

pulación (el manuscrito se ha perdido). Seguramente tienen razón. "Eso" no es "Hegel". No, desde luego, el Hegel al uso. Pero, en un período tan breve como increíblemente fecundo (sólo dos años: de 1801 a 1803), y en la *celeberrima Salana*, Hegel sí se movió en una dirección que iba más allá de Schelling y que correspondía, con la potencia del pensamiento, al "corazón firme" de su amigo Hölderlin. Lo demás es historia. Pero ya no Historia Sagrada. A partir de 1803, a Hölderlin lo empezará a rondar la locura. Hegel, por su parte, se refugiará en una razón vuelta hacia lo lógico, capaz de soportar los horrores del mundo objetivo. La Naturaleza había perdido su oportunidad de redención, y el Espíritu la de reconciliación plena consigo mismo y con su propio fondo natural, salvo en el puro y absoluto Saber. Fuera de él, y de la *isolirte Priesterschaft* que sabe de ese Saber, siguen sucumbiendo las víctimas de una tragedia cuyo sentido no entienden. Los hombres continúan sufriendo, muriendo y matando, mientras la naturaleza resulta devastada. La Tragedia del Absoluto no ha encontrado un feliz desenlace.

ABSTRACT

THE YOUNG HEGEL AND THE TRAGEDY OF THE ABSOLUT

The aim of this paper is to investigate a crucial period in the development of the young Hegel (Jena, 1801-1803). Watching the decline and fall of the Holy German-Roman Empire and the Napoleonic Wars, Hegel laid a first theoretical foundation of the modern State through an allegorical interpretation of Orestes' myth (*Eumenides*, Aeschylus) as a sort of study-case of the "tragedy in the ethical life". Hegel attempts in this way to overcome the decomposition of the old classical ideals, which takes place at the time of the emerging egoism of the bourgeois capitalism. The proposed solution by Hegel in 1803 is the last attempt to build a new religion on the basis of the reconciliation of the People with their own destiny.

A ESTRUTURA TRIÁDICA DA FILOSOFIA DE M. BLONDEL (O TRINITARISMO BLONDELIANO)¹

M. Patrão Neves

Universidade dos Açores

L'Action (1893)² foi o primeiro grande texto de Maurice Blondel e é ainda hoje considerado como a sua obra magistral. O ineditismo do tema, a finura da análise e a profundidade da reflexão, fizeram de *L'Action* um marco importante da filosofia contemporânea e também a perspectiva privilegiada para a leitura de Blondel.

Primeiramente é o termo "acção" que surpreende: ele não constava do dicionário de Franck³ nem era reconhecido como tema filosófico, e só em virtude da intervenção de Émile Boutroux veio a ser aceite na Sorbona para dissertação de doutoramento. Depois, é também o subtítulo da obra que se afigura paradoxal: *essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Blondel propõe-se formular uma "crítica da vida" que não incide sobre o objecto formal do conhecimento, à maneira kantiana, mas sobre o acto mesmo de pensar. Assistimos então a uma penetrante análise da natureza da acção e dos seus ingredientes, que se estende a todo o desenrolar progressivo do agir. Não é possível fazer uma crítica do pensamento sem uma "crítica da vida"⁴, ou seja, sem enunciar

¹ Texto apresentado no Colóquio de Filosofia "O Pensamento Filosófico de Maurice Blondel: no centenário de "L'Action"" (Abril, 1994), organizado pela Sociedade Científica da Universidade Católica.

² Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris, P.U.F., 1973, 498 pp.

³ *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, sob a direcção de A. Franck, 1875, 2.^a ed. – o único que existia então. Cf. M. BLONDEL, *L'Itinéraire philosophique* de Maurice Blondel, p. 34.

⁴ Trata-se de uma "critique de la vie humaine", *L'Action*, VII-XXV, pp. Taymans D'Eypernon, na sua obra *Le Blondélisme* (Louvain, Museum Lessianum, 1933, 189 pp.), dedica um capítulo à "critique de la vie" (pp. 89-108), cuja leitura se recomenda.

as exigências da acção, porque "toda a maneira de pensar deliberadamente – afirma – implica uma solução completa do problema da existência"⁵. Simultaneamente, a reflexão sobre a acção vai-se estruturando numa "ciência da prática" que, sendo prática, nem por isso se deixa de afirmar como ciência, na medida em que percorre todo o necessário desenvolvimento universal da acção⁶.

Estes aspectos contribuem decisivamente para o impacto que *L'Action* (1893) exerceu na sua época e granjearam-lhe o lugar de destaque que ocupa na história do pensamento ocidental.

No que se refere no conspecto geral da filosofia de Blondel, o estudo de *L'Action* é, obviamente, indispensável e fundamental. Aí se explicitam os pressupostos de que emerge este pensamento inédito, aí se enuncia a problemática de que ele parte, se delinea o âmbito em que se desenvolve e se traça o sentido por que se orienta. Não obstante, a perspectiva da "filosofia da acção" é insuficiente para defini-lo na plenitude da sua expressão.

Blondel insurgiu-se frequente e veementemente contra a sua designação como o "filósofo da acção" porque ela tende a secundarizar ou mesmo a esquecer todo o posterior desenvolvimento do seu pensamento⁷. Ora, a *L'Action* seguiram-se perto de sessenta anos de um intenso labor filosófico que nos legou uma volumosa e valiosa bibliografia⁸, e cujo

⁵ *L'Action*, p. XVII.

⁶ "C'est donc une science de l'action qu'il faut constituer; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle sera totale, parce que toute manière de penser et de vivre délibérément implique une solution complète du problème de l'existence; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle déterminera pour tous une solution unique à l'exclusion de toute autre", *Ibid.*, p. XVII. "Or il n'y aura, à proprement parler, science de l'action, qu'autant qu'on résoudra à transporter dans la critique de la vie ce que cette méthode indirecte [cette voie indirecte qui seule est celle de la science, parce que, partant du doute et éliminant systématiquement toute chance d'erreur et toute cause d'illusion, elle ferme toutes les issues sauf une: dès lors la vérité s'impose, elle est démontrée] a d'essentiel.", *Ibid.*, p. XVIII. A "ciência da prática", que se constitui efectivamente como "ciência da acção", "doit aboutir à la connaissance complète des raisons profondes qui la [action] justifient ou la condamnent: les préceptes sont comme des hypothèses dont nous avons à vérifier la vérité; et l'obscur clarté de la conscience est destinée à devenir, à travers la pratique fidèle, la pleine lumière de la science.", *Ibid.*, p. 477. Blondel resume assim as condições em que a prática, a acção concreta, se pode vir a constituir em ciência, "ciência da prática e ciência prática".

⁷ É no "Prefácio" (pp. 7-13), redigido pelo próprio Blondel à obra de Henry DUMÉRY, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien* (Paris, Aubier-Montaigne, 1948, 224 pp.), que o Filósofo, numa afirmação rara, estabelece as condições de interpretação que podem tornar legítima a designação da sua filosofia como uma "filosofia da acção".

⁸ Cf., René VIRGOULAY e Claude TROISFONTAINES, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique, I. Oeuvres de Maurice Blondel (1880-1973)*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1975, 240 pp.

ponto alto é alcançado entre 1934 e 1937 com a publicação da Trilogia – *La Pensée, L'Être et les êtres e L'Action*⁹ –, verdadeiro corolário da sua filosofia.

L'Action (1893) e a Trilogia são definitivamente os dois momentos áureos da obra de Blondel e o seu pensamento deverá ser sempre interpretado à luz de ambos. Mais ainda, consideramos que uma ampla, correcta e aprofundada compreensão de *L'Action* (1893) só poderá ser hoje alcançada se se atender ao posterior desenvolvimento desta filosofia, porque defendemos que é um mesmo projecto filosófico que a anima e a orienta. Um projecto que se inaugura em *L'Action* (1893) se prolonga e se complementa na Trilogia. Um projecto que inicialmente se parece deixar descrever por um monismo da acção e que se desenvolve evidenciando uma estrutura triádica, constituída pela indissociabilidade do pensar, ser e agir.

Pretendemos mostrar que a estrutura triádica da filosofia blondeliana não é apenas o resultado da sua evolução, alcançado na Trilogia. Ela encontra-se já presente desde *L'Action* (1893) e, neste sentido, é uma constante no pensamento de Blondel, o que reverterá a favor da continuidade da sua obra.

Afirmaremos, por isso, que a característica fundamental do pensamento filosófico de Blondel é a sua estrutura triádica, no sentido em que ele considera invariavelmente três aspectos distintos na sua singularidade, mas indissociáveis na verdadeira unidade em que se constituem. Este traço é tanto mais específico do filosofar blondeliano quanto se encontra associado a uma dialéctica dual que decorre num ritmo ternário, e segundo uma lógica constituída sob o ponto de vista da privação.

Num primeiro momento, traçaremos brevemente o percurso de *L'Action* (1893) à Trilogia, na perspectiva de continuidade que Blondel atribui à sua progressão, para vir depois a evidenciar a unidade do seu projecto filosófico.

Seguidamente, atenderemos aos aspectos reveladores de uma estrutura triádica já na filosofia da acção: o sentido da acção como mediação, a dialéctica da acção e a lógica da acção.

Por último, mostraremos como o pensamento blondeliano, na sua estrutura característica, corresponde, segundo uma expressão do Filósofo, a um "trinitarismo unitário".

⁹ *La Pensée*, t. I, *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, t. II, *La responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement*, 1934; *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, 1935; *L'Action*, t. I, *Le problème des causes secondes et le pur agir*, 1936, t. II, *L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, 1937.

1. A unidade do projecto filosófico blondeliano

A unidade do projecto filosófico blondeliano só poderá ser definitivamente confirmada a partir da evidência de uma estrutura triádica assumida já em *L'Action* (1893). Tarefa surpreendente, tanto mais quanto se sabe que *L'Action* corresponde à concretização da inspiração originária de Blondel: a do primado total e final da acção.

"Desde a sua entrada para a Escola, Maurice Blondel começou a anotar [...] as suas reflexões sobre o primado total e final da acção"¹⁰ – escreve Paul Archambault. As primeiras anotações sobre a acção datam de 1881 e o projecto de tese de 1882.

Os cerca de doze anos que decorrem até à apresentação de *L'Action* (1893) são dedicados ao aprofundamento e amadurecimento do problema da acção¹¹. Trata-se aqui, não da ideia abstracta de acção, mas da acção efectiva, no seu dinamismo irreprimível e determinante do ser do homem. "Eu ajo, mesmo sem saber o que é a acção"¹². E quando me apropriro do meu movimento, porque "o que age sem mim age de ordinário contra mim"¹³, a minha acção vai frequentemente para além as minhas intenções. A acção precede e ultrapassa o meu querer. Mais do que um facto, ela é uma necessidade e aparece-me como uma obrigação¹⁴. Este é o problema da acção impossível de escamotear.

Situando-se predominantemente num plano fenomenológico¹⁵, *L'Action* acompanha o progressivo e contínuo desenrolar da acção que me antecede, que descubro em mim, e que me conduz à afirmação do "Único necessário", termo sobrenatural do querer infinito da minha acção. É nesse sentido que se afirma o seu primado total e final. Atribui-se o primado à acção porque só ela, na sua natureza, é animada por um dinamismo irreprimível: total, porque percorre o determinismo universal; final, porque conducente ao termo supremo do real.

¹⁰ "Dès son entrée à l'École, M. Blondel avait commencé à noter [...] ses réflexions sur le primat total et final de l'action." – palavras de Blondel evocadas pelo seu fiel discípulo Paul ARCHAMBAULT, "Pour un cinquantenaire", in *Pour un cinquantenaire: Hommage à Maurice Blondel*, in *La Nouvelle Journée*. Paris, 12, Bloud & Gray, 1946, p. 11.

¹¹ Cf. Mário PACHECO, *A Génese do problema da Acção em Blondel (1878-1882). Sentido de um projecto filosófico*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural de Paris, 1982, 295 pp. Aqui se traça o percurso filosófico de Blondel desde os bancos da Escola Normal Superior até à redacção de *L'Action*.

¹² *L'Action*, p. VII.

¹³ *Ibid.*, p. IX.

¹⁴ Cf., *Ibid.*, p. VIII.

¹⁵ Em *L'Action*, a reflexão blondeliana decorre no plano fenomenológico na medida em que, ultrapassado o nível da imediatez da experiência directa, se insiste na seriação dos meios imanentes ao agir, ou seja, das condições inteligíveis da acção.

O projecto filosófico de Blondel irá confrontar-se com inúmeras dificuldades após a publicação de *L'Action*. Esta torna-se alvo de fortes críticas provenientes de diversos quadrantes do meio cultural francês da época, em particular dos filósofos universitários, que questionavam o carácter filosófico da obra, e da igreja católica, que suspeitava da sua ortodoxia. As acusações incidiram sobretudo no monismo do determinismo da acção e no domínio aí exercido pela vontade, visando denunciar a natureza pretensamente anti-intelectualista da reflexão blondeliana. Incidiram igualmente na continuidade natural do percurso da acção até ao plano transcendente afirmado como necessário, visando denunciar a suposta ausência da salvaguarda da transcendência do plano divino e a negligência do poder da "graça". Subestimava-se assim o percurso integral do determinismo da acção pelo pensamento e a inacessibilidade directa do homem a Deus prevenida em *L'Action*¹⁶.

O esforço desenvolvido por Blondel no sentido de dissipar as controvérsias existentes foi admirável, mas ainda impotente para superar as incompreensões suscitadas pela sua nova filosofia, concreta e integral. O Filósofo sentiu-se constrangido a suspender a prossecução da sua obra e, por volta de 1906, envereda por um período de reflexão e de amadurecimento das ideias, que se prolonga sensivelmente até 1921. É a "travessia do deserto" na qual se revigora a profundidade metafísica e a aspiração espiritual que haviam ditado *L'Action* (1893) e que então preparam a Trilogia.

O inicial projecto filosófico de Blondel, unitário na afirmação do primado da acção, desenvolve-se e completa-se agora na tríade do pensar, ser e agir, num processo que se mantém contínuo.

"Tenho ainda no mínimo a agradecer aos meus censores, mesmo os mais acerbos, aqueles que por vezes involuntariamente me fizeram obter tantas confirmações preciosas, tantos proveitos intelectuais e espirituais. A bem dizer, eu compreendia-me como frequentemente eles me compreenderam, eu serei mais severo para comigo do que eles foram. Mas, em contrapartida, eu posso dizer com toda a simplicidade que, se tive constantemente de precisar, de rectificar, de completar as minhas expressões, permaneci

¹⁶ Blondel, que sempre se reclamou da tradição intelectualista da filosofia e protestou a sua ortodoxia, só terá conseguido responder cabalmente àquelas acusações muitos anos mais tarde: em "Le vrai et le faux intellectualisme", de 1919, e "Le Procès de l'Intelligence", de 1921, em que contrapõe o verdadeiro intelectualismo fundado no sentido genuíno e mais profundo de "inteligência", como *intus legit*, ao intelectualismo racionalista de que partiram as acusações sofridas; e em "Le problème de la Mystique", de 1925, em que mostra como a contemplação mística se encontra no prolongamento "do nosso conhecimento e da nossa acção" e como o sobrenatural exige todas as forças da natureza e do espírito a título de preparação.

espontânea tal como deliberadamente fiel à primeira direcção onde continuo a caminhar sem me desviar demasiado."¹⁷

Neste texto de *L'Itinéraire philosophique*, de 1928, tal como noutros da mesma época preparatórios e anunciadores da Trilogia o tema da continuidade da sua reflexão e da unidade do seu projecto filosófico é uma constante.

De um modo geral, a argumentação de Blondel insiste na perspectiva restrita e incompleta que adoptou em *L'Action*, ao partir do homem considerado na autonomia do seu querer e ao incidir predominantemente sobre o problema moral¹⁸. A questão da acção era apenas uma de um problema mais vasto, um capítulo de uma obra a continuar. Aliás, – prossegue – a filosofia da acção jamais se poderia completar em si mesma, uma vez que o seu desenvolvimento conduziu "a uma metafísica do pensamento e do ser e deixou forçosamente em aberto o problema da religião"¹⁹. A reflexão sobre o agir humano obriga à consideração das formas intelectuais da sua inteligibilidade, das condições ontológicas do seu desenvolvimento e envolve a relação entre a causa primeira e as causas segundas, de Deus e das criaturas. E Blondel conclui: *L'Action* (1893) "não era, portanto, senão uma etapa, uma vista parcial, uma colina encobrindo a montanha e o seu triplo cume."²⁰

Mas a unidade da tripla questão do agir, do pensar e do ser, na filosofia de Blondel, não se confirma apenas através das declarações tardias do autor. É *L'Action* mesmo que o testemunha e o Filósofo lembra-o também em 1927:

"Se, em 1893, esquivei o aspecto mais metafísico do problema do agir para perspectivar sobretudo o desenvolvimento do querer, as condições da

¹⁷ BLONDEL, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Palavras recolhidas por F. Lefèvre. Com um Prólogo de Henri Bouillard. Paris, Aubier, 1966, p. 33.

¹⁸ "En vue d'une thèse destinée à la Sorbonne, j'avais artificiellement restreint un sujet trop vaste, et je m'étais borné à l'aspect humain et moral d'un problème infiniment plus large. [...] P. Beaudoin: mis en présence des épreuves d'imprimerie et de la Table des Matières, il me fit d'emblée observer que, posant le titre général *L'Action*, j'emprisonnais aussitôt mon étude non pas même dans l'action humaine, mais dans le "problème moral". [...] Très spontanément, j'avais eu le sentiment de cette limitation; et mon désir a été, dès le début, de reprendre librement mon travail, pour élargir l'enquête, mais aussi peut-être pour justifier la façon première dont la question s'était imposée à moi.", Maurice BLONDEL, "Projet de Préface pour *L'Action*", in *Études Blondéliennes*, 1, 1951, p. 12. O referido texto é constituído por notas redigidas entre 1927 e 1929.

¹⁹ BLONDEL, "Esquisse d'une reprise de *L'Action*", in *Études Blondéliennes*, 1, 1951, p. 55. O referido texto é constituído por indicações preparadas desde 1912 e datadas, na forma que apresentam, entre 1927 e 1928.

²⁰ "Projet de Préface pour *L'Action*", p. 10.

nossa expansão completa, o termo do nosso destino e a salvação pela equação entre a aspiração fundamental e o *plenum*, entretanto não desconheci a extensão da questão total a colocar; indiquei, desde a introdução, que se tratava de realizar o ser na sua integralidade e que o carácter ético e religioso do inquérito é o invólucro da questão ontológica. [...] O capítulo III da Parte V, acrescentado extemporaneamente, tinha por desígnio impedir uma filosofia da acção de ser tomada por uma abdicação intelectual ou por uma evasão para fora da metafísica."²¹

O referido capítulo III da Parte V, intitulado "Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être", atesta a necessária e inevitável abertura do problema da acção ao do pensar e do ser. Aí se realiza paralelamente o percurso integral dos meios imanentes à acção e ao pensamento, tendo em vista a afirmação da realidade objectiva dos seres²². "A realidade objectiva dos seres está pois ligada à acção de um ser que, vendo, faz ser o que ele vê, e que, querendo, se torna ele próprio no que conhece"²³ – afirma Blondel no âmbito da solidariedade requerida entre um "conhecimento perceptivo ou passivo", constituído pelo pensamento no seu carácter unitivo, e um "conhecimento produtor ou racional", fundado sobre a vontade no seu irreprimível dinamismo. E prossegue: "A realidade das coisas é de ser mediadoras entre este duplo aspecto", ou seja o conhecimento e a acção constituem, na sua unidade, a objectividade do ser.

Aliás, o tema do conhecimento é excelente para defender a continuidade da obra de Blondel: ele é o primeiro a ser estudado após a dissertação, está ainda presente em *La Pensée* e domina a "travessia do deserto"; por outro lado, o conhecimento exige os dados da prática e implica a relação com a realidade²⁴. Não problematizaremos as ilações que se podem tirar do facto deste capítulo não figurar na dissertação e de ter sido introduzido no texto a publicar por influência de Victor Delbos. Bastará recordar que nas últimas redacções provisórias de *L'Action* o referido capítulo aparece já, se bem que com outro título²⁵.

Além disso, toda a "Introdução" da obra de 1893, situando-se já no

²¹ *Ibid.*, pp. 8-9.

²² Cf. M. Patrão NEVES, "O Tema do Conhecimento em *L'Action* (1893), de Maurice Blondel", in *Publicação de homenagem ao Prof. Doutor Gustavo de Fraga*, Universidade dos Açores (no prelo).

²³ *L'Action*, p. 459.

²⁴ Cf. M. Patrão NEVES, "O problema do conhecimento como subsidiário da doutrina do pensamento em Maurice Blondel", in *Reflexão*, Campinas, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 44, 1989, pp. 26-45.

²⁵ Cf. Henri Bouillard, "Le dernier chapitre de *L'Action*" (1893). Édition critique: Introduction. Histoire du chapitre", in *Archives de Philosophie*. Paris, 24 (Janeiro-Março, 1961), pp. 29-113.

plano humano e realçando uma problemática moral, traduz a preocupação do desequilíbrio entre o agir, o ser e o pensar. "Há sempre entre o que eu sei, o que eu quero e o que eu faço uma proporção inexplicável e desconcertante"²⁶ – enuncia Blondel. E um pouco adiante, numa passagem fundamental, escreve:

"É bom antecipadamente, não pelo valor, mas pela clareza da exposição, indicar o pensamento motor, e, colocando em causa, com o prego da vida, a realidade mesma do ser, marcar o nó comum da ciência, da moral e da metafísica. Entre elas não há quaisquer contradições, porque aí onde se virem realidades incompatíveis não há ainda senão fenómenos heterogêneos e solidários."²⁷

A estrutura triádica característica do pensamento blondeliano, confirmada na Trilogia, é já irrefutavelmente manifesta em *L'Action* (1893), na interdependência do pensar, do agir e do ser e na consequente convergência que se defende entre a ciência, a moral e a metafísica. O "nó comum" é a própria acção, na sua capacidade de superação dos opostos, no seu movimento espontâneo de solidariedade, no seu exercício como síntese. Numa palavra, a acção enquanto mediação. Este é o verdadeiro sentido blondeliano da "acção" e a plena justificação do seu primado total e final, que não pode mais ser interpretado como um dado absoluto ou expressão de um monismo.

E Blondel conclui no último capítulo de *L'Action*: "[...] A acção mediadora faz a verdade e o ser de tudo o que é."²⁸

2. A estrutura triádica da filosofia da acção.

Ao confirmarmos a unidade do projecto filosófico blondeliano pelo evidenciar da presença explícita em *L'Action* da inter-relação do pensamento, do ser e da acção, reconhecemos o sentido da acção como mediação e compreendemos o verdadeiro desígnio do primado total e final da acção. Simultaneamente, a estrutura triádica desta filosofia, patente na Trilogia, viu-se alargada a *L'Action*, não apenas em virtude da unidade da questão do agir, pensar e ser, mas também pelo sentido da própria acção. A mediação só se pode exercer a partir da existência de dois opostos.

Centrando-nos agora apenas na filosofia da acção, destacaremos os aspectos reveladores da característica estrutura triádica, atendendo

²⁶ *L'Action*, p. IX.

²⁷ *Ibid.*, p. XXII.

²⁸ *Ibid.*, p. 465.

sucessivamente à natureza da acção, à sua progressão dialéctica e à lei do seu desenvolvimento.

A acção como mediação

A compreensão da acção como mediação é a "pedra angular" da filosofia blondeliana²⁹. Esta sua forma de entendimento é tão remota quando o projecto mesmo de tese sobre acção, e denota a problemática filosófica de que Blondel partiu e a originalidade da solução que procurou.

Remontando à "ficha-projecto" de 5 de Novembro de 1882³⁰, verificamos que Blondel parte do problema aristotélico da individuação, considerando insatisfatória a solução avançada na *Metafísica*, Livro Λ, de uma terceira espécie de substância, composta de matéria e forma, e aí referida por "substância individual". Blondel comenta então tratar-se de uma "União metafísica sem *Vinculum substantiale*".

Ora – avança Blondel –, o composto não é idêntico ao somatório das partes, pelo que se torna necessário um terceiro termo que garanta a especificidade do ser singular, que constitua princípio de individuação. Esse "terceiro termo" requerido é-lhe sugerido por Leibniz na sua correspondência com o jesuíta Des Bosses. Aí, Leibniz enuncia a hipótese do "*Vinculum substantiale*" como relação real que unifica intrínseca e indissolivelmente as mónadas, não sob a forma de uma mera síntese, mas como realidade original, como uma outra substância, neste caso uma substância composta. Tratar-se-ia de uma "união metafísica", a única que poderia tornar o composto *unum per se*.

A acção é, para Blondel, originariamente, essa união, o "*lien*" entre substâncias distintas, à semelhança do vínculo substancial leibniziano, o ponto de convergência de todos os contrários entre si harmonizáveis num nível superior – eis o que a ficha-projecto enuncia já claramente e que a tese latina virá seguidamente confirmar.

*De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*³¹ é o título da tese latina de Blondel. Apresentada juntamente com

²⁹ Cf. Maurice BLONDEL, *Le "Vinculum Substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur* (Paris, Beauchesne, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 1930), em particular a "allégorie du bastidon" (pp. 143-144), através da qual o autor resume a importância da hipótese do *Vinculum* na sua filosofia.

³⁰ A "ficha-projecto" de *L'Action* (1893) é reproduzida pelo Prof. Doutor Mário Pacheco, *A Gênese do problema da Acção em Blondel (1878-1882). Sentido de um projecto filosófico*, pp. 238-240.

³¹ Maurice BLONDEL, *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*. Lutetiae Parisiorum edebat Felix Alcan MDCCCXCIII, in 8.º, 8-87 pp. (reedição e tradução francesa em 1972).

L'Action (1893), constitui ainda hoje uma excelente introdução ao estudo da tese francesa, pela compreensão que faculta do sentido blondeliano de acção na sua função mediadora e na sua dimensão metafísica. Com efeito, a principal intenção de Blondel ao estudar a hipótese leibniziana do "Vínculo" é a formulação de um princípio de síntese, supra-fenomenal, numérico, que escape às antinomias kantianas e que não caia num idealismo. Em última instância, Blondel utiliza a "união substancial" para explicar o papel mediador da acção:

"Com efeito ela [a acção] é verdadeiramente a união (*le lien*) que mantém reunidos e sinérgicos os elementos mais díspares, mesmo os mais rebeldes, *ab imis ad summa*. E foi neste espírito que a minha grande tese se tornava como que o complemento, o prolongamento, o ensaio de solução do problema colocado pela pequena. E surpreendo-me que esta conexão não tenha sido notada."³²

Com efeito, o já referido impacto da tese francesa ocultou a importância da tese latina. Não obstante, o tema do "Vínculo substancial" permaneceu uma das "células-mãe" da filosofia blondeliana – na expressão do autor³³ –, indispensável para uma efectiva compreensão de *L'Action* (1893) como da Trilogia. Não é por acaso que, antecedendo o aparecimento da Trilogia, o Filósofo retoma o seu estudo numa obra de 1930 intitulada *Une énigme historique: Le "Vinculum Substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*³⁴.

Em *L'Action*, finalmente, o sentido da acção como mediação é amplamente desenvolvido:

"A acção é o meio termo (*l'entre-deux*) e como que a passagem por onde a causa eficiente, que não tem ainda senão a ideia da causa final, *intellectu et appetitu*, reúne a causa final que se incorpora pouco a pouco na causa eficiente para lhe comunicar a perfeição à qual ela aspirava, *re*."³⁵

A acção é esta passagem das causas eficientes às causas finais; passagem das condições de realização ao princípio sintético que as funda, da ordem exterior que se impõe *a posteriori* à ordem interior que propõe *a priori* os seus meios. A acção realiza, assim, uma síntese *a priori*, na medida em que solidariza elementos opostos numa unidade fundada numa necessidade³⁶. A mediação em Blondel consiste – nas palavras de

³² "Projet de Préface pour "L'Action", pp. 10-11.

³³ *L'Itinéraire philosophique*, p. 30.

³⁴ Cf. nota 28.

³⁵ *L'Action*, p. 468.

³⁶ Cf. Maurice BLONDEL, "Action", in *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, de André Lalande, Paris, P.U.F., 1985, 1231-1232 pp.

Claude Troisfontaines – "no acto de reunir, numa unidade transcendente, o aspecto sensível e o aspecto ideal que todo o composto apresenta à análise intelectual."³⁷

A acção confirma-se, pois, como o "terceiro termo" de que nos falava a "ficha-projecto", o "vínculo" ou "união substancial" da tese latina, o "meio-termo" de *L'Action*, e sempre e invariavelmente como uma mediação entre dois.

A dialéctica da acção

A função mediadora da acção descreve-se através do próprio movimento irreprimível do agir descoberto na apercepção. O homem toma consciência da inevitabilidade da acção em si e procura tornar-se princípio do seu próprio movimento – tal como indicámos anteriormente. Verifica então que a origem da inevitabilidade da acção radica numa inadequação interna, na dualidade do seu querer, um duplo querer constituído pela íntima oposição de duas vontades: a *volonté voulante* (vontade que quer) e a *volonté voulue* (vontade querida). O movimento irreprimível da acção vem então a ser prespectivado na sua progressão dialéctica, na medida em que se compreendem as relações entre as duas vontades.

A *volonté voulante* designa o aspecto activo do querer, sendo expressão da espontaneidade do determinismo no homem e da inevitabilidade do voluntário. A *volonté voulue* designa o aspecto reflectido do querer, sendo expressão do cumprimento voluntário do determinismo e da liberdade da própria vontade.

Não há, porém, qualquer alternativa entre as duas vontades. A "volonté immanente" – designação que Blondel também utiliza para *volonté voulante* – é irreprimível; a vontade reflectida, não se exercendo com o carácter de necessidade da primeira, é todavia indispensável para a constituição do homem.

"É esta contradição secreta do que poderíamos chamar o voluntário e o querido, que é preciso considerar um instante, a fim de determinar a significação dos actos que a exprimem. Porque são sempre os actos que manifestam o acordo ou a discordância da dupla vontade, o voluntário e o querido, que implica todo o movimento reflectido, toda a atitude deliberada do homem: eles resultam um do outro ao mesmo tempo."³⁸

A acção humana engloba uma "vontade querida", a qual assinala a

³⁷ Claude TROISFONTAINES, "Introduction", in *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*, p. 138.

³⁸ *L'Action*, p. 19.

intenção que foi consumada pelo agir, um querer já realizado, e uma "vontade que quer", a qual reflecte a existência de intenções não consumadas, de um querer não realizado, garantindo simultaneamente o dinamismo radical da acção e a necessidade de um agir contínuo. A acção humana desenrola-se numa progressão dialéctica que procede da sua inadequação interna, considera a dualidade da vontade e realiza a "síntese deste duplo querer"³⁹, sem, todavia, jamais suprimir a inadequação de que parte.

A dialéctica da acção é, pois, dual, uma vez que o seu processo consiste na adequação de dois elementos, a vontade que quer e a vontade querida. Os dois elementos considerados mantêm a sua heterogeneidade relativa, o mesmo será dizer, persistem na sua dualidade. Definindo-se numa mútua reciprocidade, as duas vontades não podem coincidir, nem nenhuma pode ser eliminada a favor da outra. Não há qualquer redução a uma pretensa unidade homogénea.

A progressão dialéctica desenrola-se, assim, necessariamente num ritmo ternário em que os contrários são harmonizados num plano superior e numa síntese integral⁴⁰. É neste sentido que a dialéctica da acção descreve a estrutura triádica em que a acção se exerce na sua função mediadora. Não se trata, pois, da supressão de realidades anteriores, nem do seu somatório, mas da constituição de uma nova realidade, de uma terceira realidade, mais ampla, e única verdadeiramente unitiva, na perspectiva de um realismo integral.

A lógica da acção

O desenvolvimento integral da acção não se desenrola casualmente, nem se subordina a fins particulares. "Sob as formas contingentes e arbitrárias da vida, há sempre uma sequência necessária e como que um esqueleto rígido"⁴¹, uma "lógica escondida da acção"⁴² – dirá também Blondel. Ou seja, a acção, na sua aspiração infinita e integral, realiza-se segundo o determinismo universal, de acordo com o desenvolvimento necessário da vida. Aliás, era já neste sentido que se apontava o contributo da crítica da vida para uma ciência da prática, agora tornado efectivo

³⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁰ Para uma compreensão mais ampla da importância da dialéctica na filosofia blondeliana, veja-se M. Patrão NEVES, "Inadequação e Incompletude. O sentido da "dialéctica" na filosofia de Maurice Blondel", in *Arquipélago*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, Série História e Filosofia, 1 (Janeiro-Junho, 1985), 37-81 pp.

⁴¹ *L'Action*, p. 470.

⁴² *Ibid.*, p. 471.

uma vez estabelecido o encadeamento necessário da série integral dos meios de realização da acção.

Este determinismo do real não obedece à lei formal do pensamento conceptual, da ciência abstracta em que a conciliação de desenvolvimentos opostos é impossível. Sob o ponto de vista do real, é a contradição que se manifesta impossível, uma vez que na realidade concreta da vida todos os opostos se solidarizam na lei única do seu desenvolvimento. Na vida não há contraditórios, mas apenas contrários. Eis por que a "lógica da acção, sendo total, deve, num certo sentido, compreender e admitir aquilo mesmo que condena e elimina."⁴³ É nesta perspectiva que a lógica da acção confirma e ratifica o novo sentido da dialéctica da acção sem que, todavia, se confine ao mesmo domínio.

Esta lógica da acção, tal como Blondel a compreende, não é uma disciplina parcial, mas antes reúne todas as formas particulares de pensar e solidariza o pensamento e a vida para uma afirmação necessária do ser. Ela é verdadeiramente a "Lógica Geral", envolvendo a dialéctica da acção e a dialéctica do pensamento, na determinação da lei de desenvolvimento do real concreto, na lei única de desenvolvimento dos seres, em que todas as ciências "encontram o seu fundamento e o seu acordo."⁴⁴ A unidade do projecto filosófico blondeliano é assim mais uma vez evidenciada na estrutura triádica da lógica da acção.

Mais tarde, Blondel designará esta "lógica da acção" por "lógica da vida moral", num texto com o mesmo título de 1900⁴⁵, e por "lógica do ser", em 1935, em *L'Être et les êtres*. Aliás, esta lógica da acção só alcança a sua formulação precisa e ampla significação na "normativa ontológica" enunciada em *L'Être et les êtres*⁴⁶. Porém, em qualquer dos níveis de desenvolvimento considerado, a lógica da acção, como "Lógica Geral" que é, articula sempre o pensamento e a acção tendo em vista a constituição do ser na sua plenitude ou, dito de outra forma, ela é sempre constituída sob o ponto de vista da privação, da *stéresis* (στέρησις). É uma privação do ser, uma privação positiva, que impele o homem a percorrer a série integral dos meios da acção e do pensamento, no sentido de ser cada vez mais ser – explicitará o Filósofo já posteriormente a *L'Action*. Não obstante, o ponto de vista da privação é já privilegiado desde a "ficha-projecto" de 1882 e também em *L'Action* (1893) como

⁴³ *Ibid.*, p. 471.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 471.

⁴⁵ Maurice BLONDEL, "Principe élémentaire d'une logique de la vie morale", in *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*, Paris, Colin, 1903, t. II, pp. 51-85.

⁴⁶ Maurice BLONDEL, *L'Être et les êtres*, Paris, P.U.F., 1963, "Excursus", 23, "Logique générale et normative ontologique", pp. 468-485.

fundamento de uma lógica do "terceiro admitido", na consideração da presença ausente a concretizar pela acção: "a vontade guarda nela a presença do termo excluído como um elemento da síntese que ela forma."⁴⁷

Só uma lógica constituída sob o ponto de vista da privação (numa dialéctica da posse e da privação) se pode constituir como verdadeira lógica geral, não apenas articulando em si a total diversidade das formas de agir e de pensar, mas contemplando a integralidade do real, sempre numa única lei de desenvolvimento. A lei do desenvolvimento da acção é, pois, a mesma da do dinamismo do pensar, do ser e do real. "Esta ideia de uma norma interna" – como Blondel dirá em *L'être et les êtres* – "encontra a sua aplicação em toda a ordem, porque ela constitui a armadura [...] da realidade total." E prossegue:

"[...] Trata-se de alcançar a unidade do desenvolvimento sob a lei íntima que governa e julga finalmente a história de cada ser na sua relação com a realidade inteira em que deve tomar lugar."⁴⁸

A unidade de uma síntese integral, protagonizada pela acção e construída no âmbito da filosofia da acção, assume-se plenamente, na Trilogia, numa filosofia sapiencial e unitiva por via da *stésis*. A privação já não se manifesta simplesmente a nível dos meios imanentes ao agir e ao pensar, mas cada vez mais como privação das exigências da vida para a realização do destino do homem, privação do termo infinito que é o Único necessário, privação do Ser absoluto que é Deus. Neste sentido, temos também uma filosofia do inacabamento relativo. A questão é ainda, de acordo com a problemática inicial, a de alcançar uma unidade substancial do real, não mais apenas por síntese de opostos, mas pelo reconhecimento da identidade da única lei de todo o real, numa aspiração unitiva ao transcendente, a Deus.

3. Um trinitarismo unitário

A filosofia da mediação cumpre-se verdadeiramente numa filosofia unitiva. No âmbito do projecto metafísico da unidade do Pensamento de Pensamento, Acto Puro e Ser, acentua-se a sua dimensão ontológica de sentido espiritual em vista da unidade substancial, desde sempre requerida. A estrutura triádica da filosofia blondeliana converte-se num "trinitarismo unitário".

A estrutura característica da filosofia de Blondel, primeiramente sugerida pela interpretação unificante do pensamento de Aristóteles, por

⁴⁷ *L'Action*, p. 473.

⁴⁸ *L'Être et les êtres*, p. 485.

via de Leibniz e da sua hipótese do "vínculo substancial", vai-se progressivamente assimilando a uma inspiração agostiniana, que transparece na expressão "trinitarismo unitário". O verdadeiro modelo da unidade substancial, ou "suprema alegoria" – como dirá Blondel⁴⁹ –, é a Trindade divina, simultaneamente una e trina. A exigência de mediação mantém-se, desenvolvendo-se num sentido ontológico e apelo transcendente, na procura da assimilação do homem a Deus, na prossecução do destino sobrenatural do homem. Cristo, Deus feito homem, é o supremo Mediador, o verdadeiro Vínculo substancial.

Pensar, ser e agir são, pois, as três perspectivas a considerar distinta e indissociavelmente numa filosofia que funda uma teoria da natureza, se consubstancializa numa doutrina do espírito e que, no percurso integral e unitário do real, responde ao "sentido da vida humana e ao destino do homem" – tal é o projecto iniciado em *L'Action* (1893) e finalmente cumprido na Trilogia.

A expressão "trinitarismo unitário" condensa assim todo o pensamento blondeliano, revelando o modelo autêntico de uma filosofia sapiencial e o dinamismo verdadeiro da sua aspiração unitiva. Blondel recorrerá frequentemente a esta expressão durante o período preparatório da Trilogia, mas será entretanto aconselhado a evitá-la por Joannès Wehrlé. As analogias teológicas de Blondel parecem-lhe equívocas e a evitar, atendendo a questões antigas com membros da igreja⁵⁰. A expres-

⁴⁹ *L'itinéraire philosophique*, 154.

⁵⁰ "Votre objection très pénétrante sur le trinitarisme unitaire m'avait hanté moi même, et j'aurais voulu trouver des termes plus précis, des explications plus lucides, afin de prévenir le papillotement qui résulte de cette sorte de diplopie ou même triplpie, tenant à la fonction multiforme de l'être de la pensée et de l'action les unes par rapport aux autres.

En effet, le mot être a, dans l'usage que j'en fais en ce qui touche les causes secondes, une triple signification, mais aussi les mots pensée et action comportent également cette trinité de sens.

[...] Par là vous voyez qu'il y a en effet ce que j'appelais tout à l'heure une triplpie, mais qui doit se résoudre dans une vision unitive et qui, sans rien sacrifier des préparations subalternes et multiples, nous amène à cet état de simplicité parfaite qu'ont célébrée les plus hautes métaphysiciens et surtout les mystiques les plus authentiques.", Carta inédita de M. Blondel a J. Wehrlé, de 1929. Progressivamente cego desde 1925, Blondel contou com o precioso auxílio do seu amigo Wehrlé para a composição do *Vinculum*, de 1930. Relativamente à composição da Trilogia, e mais concretamente à de *La Pensée*, surgiram desentendimentos entre Blondel e Wehrlé que conduziram à suspensão desta colaboração. Wehrlé sentia crescentes dificuldades em compreender o pensamento de Blondel e procurava, cada vez mais activamente, interferir no discurso do Filósofo.

A publicação da correspondência Blondel-Wehrlé (*Commentaires et notes par Henri de Lubac*. Paris, Aubier-Montaigne, 1969, 2 vol.), não inclui textos referentes ao "trinitarismo unitário".

são permanecerá por isso quase inédita em Blondel e ainda corolário último da sua filosofia.

Nem monismo, nem dualismo, nem pluralismo – dirá Blondel⁵¹ –, mas um trinitarismo unitário, unidade suprema, integral e substancial, numa distinção indivisível que a metafísica não alcança e que só o espírito pode pressentir⁵².

ABSTRACT

THE TRIADIC STRUCTURE OF MAURICE BLONDEL'S PHILOSOPHY

The present work intends to show that Maurice Blondel's philosophy follows a triadic structure made up by the undissociable bond between thought, being and action, which is not just the result of the evolution achieved in the Trilogy but that was already present since *L'Action* (1893).

Firstly we briefly outline the itinerary from *L'Action* (1893) to the Trilogy, underlining the continuity that Blondel ascribes to his progress coming later to make evident the unity of his philosophical project. Secondly we will consider the aspects revealing a triadic structure in the philosophy of action: the sense of action as mediation, the dialectics of action and the logic of action. Finally we will show how blondelian philosophy, in its characteristic structure, corresponds, quoting the author, to an "unitarian trinity".

⁵¹ Cf., *L'Itinéraire philosophique*, pp. 145-6.

⁵² "Mais enfin, comme c'est une loi de notre intelligence de ne pouvoir considérer et tout dire à la fois, chacune de ces études envisage légitimement son objet comme ayant une suffisance relative, tout de même qu'il est possible de traiter séparément des personnes de la Trinité sans les isoler ou les confondre pour cela.", Texto inédito do "Dictée Isambert", redacção provisória de *La Pensée*, Vol. X, p. 100.

A CONSTITUIÇÃO DE 1822 UMA FILOSOFIA POLÍTICA INTEMPESTIVA

Viriato Soromenho-Marques

Universidade de Lisboa

A melhor definição da lei jurídica em geral, e por isso também da lei constitucional, talvez tenha sido efectuada por Hermann Cohen quando escreveu: "O futuro é o momento da lei" (*Die Zukunft ist das Moment des Gesetzes*)¹.

A proposta que procuro desenvolver neste texto prende-se, precisamente, com as relações entre a primeira Constituição Portuguesa e o seu tempo filosófico e histórico. Irei defender que a nossa primeira Lei Fundamental, forjada na alvorada das modernas concepções da democracia representativa e da soberania popular, estava ferida de intempestividade. Ao contrário do futuro, que a lei jurídica deve antecipar segundo Cohen, a Constituição de 1822, como documento próprio, só indirectamente conseguiu sair do escasso presente da sua enunciação. Uma Constituição intempestiva, que à semelhança de muitos institutos jurídicos positivos portugueses posteriores, se moveu num tempo meramente representativo, aguardando o momento escassamente atingido da concreção e da implementação. Tal parece ter sido o destino da Constituição de 1822.

Ora, o desenvolvimento dessa proposta implica o esclarecimento de uma tese prévia: a de que **todas as Constituições possuem um carácter incompleto**. Elas não se limitam a ser o resultado de um processo, elas são, como já foi afirmado, propostas de futuro que, muitas vezes, sofrem o atrito e a erosão da realidade político-social que pretendem transformar.

A incompletude das leis fundamentais prende-se com a própria

¹ COHEN, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, Werke, Hildesheim/New York, Georg Olms, 1981, vol. VII, p. 282.

dinâmica constitucional (num sentido **prospectivo**). E isso por três ordens de razões:

- A Constituição é submetida a um aprofundamento, que, por vezes é correctivo, no desenvolvimento interpretativo dado nas leis regulamentares.
- Ela é objecto do processo normal de revisão do texto fundamental.
- Ela pode ser vítima, com maior ou menor intervenção da força violenta das armas, de uma radical revogação.

Mas, essa incompletude é também **retrospectiva**:

Em primeiro lugar, uma Constituição baseia-se numa tradição (mesmo quando a relação com ela é de ruptura). A Constituição de 1822 (tal como as leis fundamentais saídas das grandes Revoluções Americana e Francesa de 1776 e 1789, respectivamente), nasceu de um movimento regenerador e restauracionista (o regresso do Rei do Brasil, refundação de um País assolado pela violência dos invasores Franceses e dos protectores britânicos, etc.).

Em segundo lugar, a incompletude retrospectiva das Constituições reside na dificuldade de um instituto legislativo deste âmbito ser capaz, não da impossível tarefa de reflectir fielmente uma sociedade, mas de estabelecer com ela uma relação de acção recíproca, de interacção, de sinergia. A estabilidade de um texto constitucional depende muitas vezes das virtualidades dessa incompletude.

A questão da estabilidade constitucional permite-nos detectar, ainda, outra faceta de que se reveste a incompletude das Leis Fundamentais. Com efeito, existe uma enorme diferença entre as tradições constitucionais herdeiras da Revolução Francesa, exigindo a tradução numa norma fundamental positiva, e as herdeiras de um modelo consuetudinário, de modelo britânico, que permitem uma sedimentação gradual de costumes e práticas.

Diferente é, igualmente, a situação entre Estados unitários e Estados federais. Enquanto os primeiros tendem a uma enorme produtividade constitucional, pois a Lei Fundamental esgota-se num texto de referência único, onde convergem todas as reformas e revoluções que decidem a mudança de rumo colectivo, já os Estados federais tendem a estabelecer uma *dialéctica espacial* de sentido *horizontal* entre os institutos constitucionais dos Estados e a Constituição federal. É, aliás, em grande medida esse o segredo da estabilidade do texto da Constituição federal norte-americana)².

² Sobre o tema da incompletude no constitucionalismo norte-americano veja-se: LUTZ, Donald, *The Origins of American Constitutionalism*, Baton Rouge-London, Louisiana State University Press, 1988, pp. 167-170: sobre a comparação entre as experiências

A efémera Constituição de 1822 tornar-se-ia na primeira peça de um constitucionalismo positivo fértil, instável, e com um difícil regime de relacionamento com a realidade social concreta. O leve assomo para-federal provocado pela ambiguidade da breve coexistência dos Reinos de Portugal e do Brasil cedo se desvaneceria, dando lugar à configuração de um Estado unitário com uma projecção imperial que se estenderia até à viragem democrática de 1974.

1. O carácter duplamente intempestivo da Constituição de 1822

Para compreendermos os fundamentos filosófico-políticos da Constituição 1822 temos de ter em consideração que a época das grandes mudanças fundadas no ideário racionalista e iluminista estava, no início da década de 1820, profundamente fora de moda, sendo mesmo alvo de um ataque cerrado em múltiplas frentes.

Tentando um diagnóstico das sensibilidades político-epocais coevas, distinguiria e destacaria os seguintes vectores referenciais:

- A Revolução Francesa tinha dado lugar ao Império e este à Restauração;
- A Europa tinha acabado de entrar na longa era da Santa Aliança liderada por Metternich;
- A República Federal Americana tinha iniciado um longo período de isolacionismo e a questão da escravatura nos Estados meridionais impedia os EUA de se assumirem como paradigma de virtudes republicanas perante uma Europa dominada pelo absolutismo;
- Em vez do jusnaturalismo de Locke, Montesquieu ou Kant, a moda europeia dominante era a do realismo pragmático de Edmund Burke, A.W. Rehberg e Friedrich Gentz;
- Outra voz que ganhava predominância era a da escola histórica do direito, de forte acento nacionalista, do grande pensador e político conservador, o prussiano Savigny;
- Até o ultraconservadorismo reaccionário de von Haller, perante o qual até o esclarecido despotismo de um Frederico II da Prússia aparecia como sinal de perigoso protojacobinismo, tinha largas adesões nos círculos europeus predominantes³.

revolucionárias norte-americana e francesa consulte-se o clássico ensaio de: ARENDT, Hannah, *Sobre a Revolução*, trad. I. Morais, Lisboa, Moraes Editores, 1971, p. 213 e ss.. Sobre a influência da Revolução Americana em Portugal: RAMOS, Luís A. de Oliveira, *Da Ilustração ao Liberalismo*, Porto, Lello & Irmão, 1979, pp. 55-88.

³ HALLER, Carl Ludwig Von, *Restauration der Staatswissenschaft*, Aalen, reimpressão da 2.ª edição, 1964, p. 473 ss.

Mas a intempestividade dos princípios filosóficos da Constituição de 1822 vai revelar-se dupla. Por um lado, ela vai insistir num programa iluminista tornado tardio, pois este, como vimos, encontrava-se sob o alvo das reacções de cariz conservador múltiplo, desencadeadas na contracorrente da Revolução Francesa. Por outro lado, a Constituição de 1822 vai enxertar nos elementos liberais e iluministas algumas tonalidades retiradas da tradição, numa tentativa de compromisso, pretendendo agradar ao maior número de sensibilidades, mas que, como a efémra duração dessa primeira Lei Fundamental talvez o demonstre, terminaria por desagradar a quase todos.

A Constituição revelava-se, assim, portadora de uma natureza híbrida: tarde demais para o entusiasmo da razão emancipadora do iluminismo, por um lado; excessivamente insuficiente para as esperanças dos programas conservadores, na altura em fase ascendente, por outro lado.

2. A Nação Soberana e a realização da liberdade

O universo da Constituição de 1822 move-se claramente, na sua vertente mais positiva, no âmbito de um retorno à atmosfera racionalista e universalista das Luzes.

Esse 'regresso' fica bem patente em algumas das teses e características estruturais do texto constitucional e da 'atmosfera' que lhe era envolvente:

a) A soberania reside na "Nação Portuguesa", mesmo a autoridade do Rei, descontada a "graça de Deus", "provém da nação".

b) Ao contrário da influência britânica, baseada na convivência dos vértices de um triângulo isósceles (o Rei, os Lordes e os Comuns), a Constituição de 1822 aproxima-se muito mais da tradição constitucional francesa do período revolucionário (as Constituições de 1791 e 1793, não a de 1795) e evidentemente da Constituição de Cádiz. "A lei é igual para todos" (Art.º 9.º) constituía uma demolidora declaração de guerra aos privilégios senhoriais. A recusa do bi-camaralismo residia precisamente nessa vontade expressa de impedir as opacidades de uma sociedade caracterizada pela desigualdade das ordens (ao contrário da prática britânica, ou da viragem francesa no Termidor, consagrada na Constituição de 1795, para já não falar na nossa própria Carta Constitucional de 1826, que introduzia uma imitação do sistema britânico ao cindir as Cortes em Câmara dos Deputados e Câmara dos Pares (Art.º 39.º ss. da Carta)⁴.

⁴ Sobre as Constituições Francesas do período revolucionário veja-se: *Les Constitutions de France depuis 1789*, Jacques Godechot (ed.), Paris, Garnier-Flammarion, 1970,

c) Os nossos melhores líderes do Vintismo, a começar pelo grande Manuel Fernandes Tomás, defendiam um Portugal que não existia. Uma sociedade de cidadãos livres, abertos ao diálogo e sensíveis aos argumentos racionais. A leitura do *Diário das Cortes* revela-nos o contraste – e a sua percepção matizada por parte dos deputados – entre esse Portugal ideal, uma espécie de antecipação do conceito de auditório universal de Chaim Perelman, e a realidade de um povo esmagado pela pobreza, obscurecido pelo analfabetismo, a superstição e o caciquismo, isolado nas mónadas de um provincianismo rural e boçal.

d) A Constituição de 1822 deveria abrir o caminho para uma soberania praticada, construída na discussão e deliberação de um espaço público, que culminava, mas não se reduzia à voz dos representantes da Nação reunidos nas Cortes.

e) A Constituição não era ainda o futuro que os liberais ansiavam, mas deveria ser já uma parte dele. A Constituição de 1822 deveria ser um instrumento para fazer desse amálgama ignaro que constituía a massa do povo português (uma vez ou outra romantizada benevolmente por alguns laivos de retórica, com a marca de Rousseau, sobrevivente na filosofia política de alguma imprensa da época) um conjunto de indivíduos discretos, cidadãos racionais e capazes de decidir. Tratava-se de substituir o "povo povo", de que falava Almeida Garrett pelo povo de Alexandre Herculano: "qualquer coisa de grave, de inteligente, de laborioso..." (*quelque chose de grave, d'intelligent, de laborieux...*)⁵.

f) Por isso, a Constituição de 1822 deu passos, embora de efémera vigência, que não a deixam, de modo nenhum, atrás da experiência constitucional coeva e anterior, europeia e internacional.

Salientemos, apenas, quatro facetas:

- O sufrágio directo, contra a 'prudente' tentação das eleições indirectas.
- O escrutínio secreto contra os riscos de chantagem da votação pública, exibindo uma clara compreensão dos factores de pressão afectiva e material resultantes do primado das hierarquias locais (o fenómeno vulgarmente designado por 'caciquismo').

pp. 19-141; SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Direitos Humanos e Revolução. Temas do Pensamento Político Setecentista*, Lisboa, Edições Colibri, 1991. pp. 101-113. Uma interessante apreciação global sobre as grandes questões da Constituição de 1822 pode ser observada em: COSTA, Jaime Raposo, *A Teoria da Liberdade. Período de 1820 a 1823*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1976. Para uma visão sinóptica sobre a Constituição de 1822 e as suas sequências: CAETANO, Marcello, *Constituições Portuguesas*, Lisboa-São Paulo, Verbo, 1994, 7.^a edição, pp. 16-23.

⁵ VERDELHO, Telmo dos Santos, *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981, pp. 250-254.

- O sufrágio universal impondo-se contra as tendências censitárias, dominantes na Europa e até nos Estados da Federação Americana (é notável o discurso de Fernandes Tomás em defesa do voto dos trabalhadores assalariados, na sessão das Cortes, de 19 de Abril 1822).

- A ideia do deputado como estando dotado da independência necessária para ser representante da Nação, e não mero reflexo da vontade expressa dos eleitores da sua circunscrição.

3. Espaço público: entre o império e a vontade geral

A transformação da Nação em fonte efectiva de soberania implicava a organização do espaço público. Para tal, os nossos constitucionalistas, como vimos acima, tiveram de recorrer à imaginação de um Portugal possível, à proposição de medidas que, em confronto com a dura realidade social portuguesa, mais pareciam um titânico esforço de idealização, do que uma realista via para a reforma. Mas o peso do 'país real' não deixou de se fazer sentir na Constituição de 1822.

A começar pela organização espacial e político-administrativa da Nação. A Constituição de 1822 parece reflectir, pelo menos parcialmente, a utopia que os Europeus jamais souberam realizar, quer dizer, a conciliação entre as ideias de império e de soberania da vontade geral.

Apesar de os Brasileiros não se poderem queixar como Jefferson ou Franklin, antes de 1776, erguendo o *slogan* de "não aos impostos sem representação" (*no taxation without representation*), pois estavam grandemente presentes nas Cortes Constituintes, a verdade é que a usura dos interesses da burguesia comercial metropolitana (tão tenaz na tentativa de restaurar os seus privilégios comerciais feridos, como teimosa era a aristocracia senhorial terratenente em relação à sua dominância fundiária) foi mais forte do que a fria razão política.

Desde que D. João VI – exilado primeiro, e 'emigrante' voluntário depois – tinha transformado o Brasil em Reino, em 1815, a única saída razoável para permitir a convivência debaixo de uma só bandeira de Portugueses e Brasileiros, teria de ser forçosamente federal⁶.

O Brasil teria de ter a sua própria Constituição, as suas Cortes, os seus Tribunais, o seu Executivo. De comum restariam o Rei, as Forças Armadas e a concertação em matéria de política externa. Se os nossos

⁶ Sobre D. João VI e o complexo significado do seu exílio voluntário no Brasil veja-se: GONSALVES de MELLO, José António, "Brasil", *Dicionário de História de Portugal*, direcção de Joel Serrão, Porto, Livraria Figueirinhas, 1971, vol. 1, pp. 380-382; PULIDO VALENTE, Vasco, *Os Militares e a Política (1820-1856)*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1977, p. 23.

constitucionalistas tivessem um horizonte mais vasto poderiam ter aprendido com a experiência norte-americana, e compreendido as lições que levaram os EUA a vencer as objecções antifederalistas, optando em 1787 por uma solução de recorte federal em que, na verdade, a figura de um Estado singular, centralista, unitário e potencialmente investido de uma energia quase religiosa se encontra ausente⁷.

A Constituição de 1822 limitava-se, para além de receber em Lisboa os deputados Brasileiros, a admitir no Brasil "uma delegação do poder executivo, encarregada a uma regência, que residirá no lugar mais conveniente que a lei designar. D'ella poderão ficar independentes algumas províncias e sujeitas immediatamente ao governo de Portugal." (Art.º 128.º).

O grito do Ipiranga encontrava-se aqui a germinar (aliás a Constituição foi aprovada no dia 23 de Setembro de 1822, e a independência brasileira proclamada em 7 de Setembro do mesmo ano), nesta destruição, não só da autonomia, mas mesmo da integridade territorial do Reino brasileiro.

4. A questão religiosa: o abraço mortal da tradição

O modo como se procurou consolidar um compromisso com a Igreja Católica no próprio texto constitucional de 1822 marca outro dos limites mortais do nosso primeiro texto constitucional. Um limite que poderemos caracterizar como uma intervenção drástica e destrutiva do 'princípio da realidade'.

Vejamos mais de perto:

a) O art.º 25.º equivale a negar a liberdade religiosa aos cidadãos Portugueses e a limitar os estrangeiros ao 'exercício particular' dos seus cultos.

b) Toda a Constituição de 1822 está perpassada por esta verdadeira sobrevivência do 'Ancien Régime', desprovida de qualquer base filosófica ou racional congruente com os outros princípios positivos necessários à edificação de um espaço público aberto à liberdade:

- As assembleias eleitorais começavam, por imperativo constitucional, com "uma missa do Espírito Santo" (Art.º 53.).

- Os deputados às Cortes tinham de jurar "manter a religião catholica apostolica romana" (Art.º 78.).

⁷ SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A Era da Cidadania. De Maquiavel a Jefferson*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1996, pp. 165-201.

• O Estado punha-se à disposição dos bispos para os auxiliar na sanção temporal àqueles que transgredissem os limites da liberdade de expressão nessa inefável e labiríntica matéria do "dogma e da moral" (Art.º 8.). Com todos os riscos para a frágil liberdade de imprensa (como bem o provam os estudos de José Tengarrinha)⁸.

A Constituição de 1822 capitulava perante o Velho Regime ao permitir a intolerância que as Luzes tentaram vencer. O privilégio da religião católica não era um simples limite à liberdade do espaço público, mas sim a sua transformação numa caricatura, pois criava um dogma e uma condição que se antecipavam à discussão isenta de pressupostos prévios e se colocava como limite absoluto ao exercício de um juízo autónomo. A transformação do Catolicismo em religião de Estado, embora menos absurda do que o pesadelo que Robespierre quis consagrar na França jacobina, com o culto legal do Ser Supremo, significava a destruição dessa condição indispensável para o espaço público, que é a afirmação, respeito e salvaguarda do pluralismo.

5. Um impulso inaugural

A filosofia política híbrida da Constituição de 1822 acabaria por agradar a poucos e desagradar a quase todos. Entrou em vigor quando a parte mais vasta do território onde essa Lei Fundamental deveria ser aplicada se havia apartado para sempre e, ainda antes do seu primeiro aniversário, a Vila-Francada dar-lhe-ia um golpe quase mortal.

Apesar de tudo, a grandeza da Constituição de 1822, e dos seus construtores, não deixa de se revestir de uma dimensão corajosa e quase trágica.

Num país que precisava de se libertar da ignorância, da miséria, da pobreza, da superstição, das tutelas paternalistas e arbitrárias, os constitucionalistas de 1822 foram capazes de pensar nas instituições e nas condições não apenas da libertação, mas da liberdade.

Num país esmagado pelas redes asfixiantes do comunitarismo, do provincialismo campónio, do orgulho vazio de uma ordem senhoral-clerical preguiçosa e parasita, pelas ambições curtas de uma burguesia egoísta e cobarde, os constitucionalistas de 1822 sonharam com uma sociedade onde todos pudessem ser iguais perante a lei e ter idênticas oportunidades para determinar o futuro colectivo.

⁸ TENGARRINHA, José, "Imprensa", *Dicionário de História de Portugal*, direcção de Joel Serrão, Porto, Livraria Figueirinhas, 1971, vol. 2, pp. 470-496; *Da Liberdade Mitificada à Liberdade Subvertida. Uma Exploração no Interior da Repressão à Imprensa Periódica de 1820 a 1828*, Lisboa, Edições Colibri, pp. 11-78.

A melhor maneira de compreender o significado da acção dos nossos antepassados de 1822 não passa por uma atitude apologética, ou por um criticismo que se autoaniquila no pecado da arrogância.

Valorizar criticamente a memória dos constitucionalistas de 1822 significa o reconhecimento de que a sua tarefa está inacabada. Significa compreender que o Estado de direito continua por construir. Que a implementação efectiva das normas constitucionais – enriquecidas pelo secular alargamento da nossa compreensão civilizacional do que são os direitos e deveres fundamentais – deve acompanhar a sua formulação, sob pena da Lei Fundamental se transformar num simples elenco retórico, sem vínculo funcional com a sociedade a que se dirige.

ABSTRACT

THE PORTUGUESE CONSTITUTION OF 1822. AN UNTIMELY POLITICAL PHILOSOPHY?

In this paper the philosophical foundations of the first Portuguese Constitution are submitted to critical analysis.

Drafted in the aftermath of the 1820 Revolution, the Constitution of 1822 is deeply determined by contradictory tensions and forces. We may see in it the trace of the freedom trends developed in the Enlightenment period and led to practical terms in the dramatic battleground of the French Revolution. Nevertheless, the Portuguese Constitution of 1822 reflect also the energetic resistance from the conservative sectors and values of the Portuguese society and also the coming influence of the Restoration Age political philosophy, aimed to fight the rationalistic paradigm of natural right constitutional theories.

A PENUMBRA TOCADA DE ALEGRÍA: A RAZÃO POÉTICA E AS RELAÇÕES ENTRE A FILOSOFIA E A POESIA EM MARIA ZAMBRANO¹

Fernanda Henriques

Universidade de Évora

"Novela e poesia funcionam, sem dúvida, como formas de conhecimento em que o pensamento se encontra dissolvido, disperso, através das quais o saber sobre os temas essenciais e últimos corre sem se revestir de qualquer autoridade, sem se dogmatizar, tão livre que pode parecer extraviado."

María ZAMBRANO, *Pensamiento y Poesía en la vida española*, Madrid, Ediciones Endymion, 1996³, p. 28².

Este estudo propõe-se analisar o pensamento de María Zambrano explorando o conceito de *razão poética*, e assenta na convicção de ser nesse conceito que se expressa o modelo de racionalidade que a autora procurou incansavelmente nas suas obras: uma racionalidade vital e ontologicamente enraizada.

É, pois, suposto deste trabalho que o modo próprio de María Zambrano fazer filosofia protagoniza uma forma específica de pensar que se configura na busca do "universal concreto", para atingir uma relação com a realidade determinada por duas condições: por um lado, se desenvolva a partir de uma atitude de *escuta* e *abertura*, e, por outro, a *respeite* na sua integridade, multiplicidade e riqueza.

¹ Este texto, que corresponde ao desenvolvimento da comunicação apresentada no 3.º Congresso Internacional de Investigação Feminista, realizado na Universidade de Coimbra, em Julho de 1997, foi desenvolvido no âmbito do projecto *A filosofia no feminino*, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

² Os textos serão sempre referidos pelas edições manuseadas; para acesso às referências das primeiras edições das obras de María ZAMBRANO, consultar, por exemplo, "Bibliografia de María Zambrano", *Anthropos* (1987) n.ºs 70/71, pp. 82-93.

A questão

Em "Nota a la presente edición" de *Hacia un saber sobre el alma*³, María Zambrano confessa que houve três momentos da sua vida em que esteve para abandonar a filosofia; o primeiro, que considero o mais decisivo, ocorreu logo no início da sua aprendizagem, quando era aluna de dois mestres que a atraíam com a mesma força para zonas opostas: Zubiri, transportando-a para a obscuridade, e Ortega y Gasset, que a levava para a transparência. Foi, contudo, Zubiri que a fez ficar porque, num dia em que explicou as *Categorias* de Aristóteles, mostrou-lhe um espaço de luz que ela adoptou como seu: "la penumbra tocada de alegría"⁴. A razão poética pode ser lida como a expressão metodológica dessa "penumbra alegre" e corresponde à configuração de um **método outro** que permita à filosofia o desenvolvimento da sua actividade própria, mas dando entrada, na sua clareza apolínea, ao espírito dionisíaco que a poesia parece protagonizar.

No texto citado como epígrafe deste estudo, a autora afirma claramente que a literatura é portadora de um saber que diz respeito às questões humanas essenciais, apresentando esse saber de um modo próprio; tal como o leio, o conceito de razão poética expressa uma vontade intelectual de alargar esse privilégio da literatura ao campo da filosofia.

A razão poética é, a seu modo, um instrumento hermenêutico, com o qual María Zambrano interpreta a cultura ocidental, primeiro tacteando a formulação do próprio conceito como forma específica de olhar⁵, em seguida usando-o sistematicamente na construção de uma filosofia dessa cultura⁶. Com esta afirmação estou, de alguma maneira, a incluir o pensamento de María Zambrano no grupo das Filosofias Hermenêuticas, não porque ela directamente o assuma ou se explicita na tematização da questão da Filosofia como uma Hermenêutica, mas sim porque, por um lado, é através de uma hermenêutica própria acerca do modo de constituição da Filosofia ocidental – sobretudo na captação da sua essência original, no solo grego onde emerge – que a autora elabora o seu conceito de Filosofia e pensa a realidade⁷ e, por outro, porque a sua razão poética

³ M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Tres, 1993, pp. 9-13.

⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵ É a própria autora que diz que antes de se ter dado conta da razão poética já tinha utilizado o conceito – daí a minha expressão "tactear a formulação do conceito"; cf. M. ZAMBRANO, "A modo de autobiografía", *Anthropos*, (1978), n.ºs 70/71, pp. 69-73, p. 71.

⁶ É exemplo paradigmático disto: M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Madrid, Ediciones Siruela, 1991.

⁷ O pensamento de María Zambrano constitui-se sobre um diálogo com os textos do pensamento ocidental; todas as suas obras marcantes são elaboradas a partir de uma

é uma expressão viva do círculo hermenêutico crer-compreender, que nela assume a figura de escutar-dizer.

A razão poética é, antes de mais, uma expressão da RAZÃO e esta funciona como o elemento sustentador dos escritos de María Zambrano, que são construídos numa busca de razões que, embora não sejam apresentadas como causas, procuram dar sentido à vida, ao pensar e à história. É fundamental, para compreender as dimensões da racionalidade na filosofia de María Zambrano, bem como o conceito de razão poética, enquanto exigência e modo de ser próprio dessa racionalidade, o texto que constitui a introdução ao pensamento de Sêneca⁸ onde surge uma outra expressão da razão, a *razão mediadora*, que a própria autora reconhece como sendo, juntamente com a razão poética, os guias do seu filosofar⁹. A partir desse texto, é possível determinar dois planos na razão: um plano ontológico e um plano existencial. O primeiro diz respeito à razão na sua integridade total, e a autora identifica-o com a razão de Platão e de Aristóteles, podendo, por isso, ser caracterizada como a razão das próprias coisas, do ser, da identidade. É, em qualquer caso, uma razão que transcende o humano e na qual este só pode participar através da contemplação que, por sua vez, exige a sua conversão: "Porque a razão inteira, como a inteira verdade, já não são deste mundo"¹⁰. Este plano funciona como uma espécie de *totalmente outro* em relação ao qual é necessário estabelecer uma ponte, uma mediação; é aqui que surge o segundo plano referido, a que chamei existencial, sob a forma da razão mediadora, ligada à figura de Sêneca e configurando-se, fundamentalmente, como uma razão de vida e para viver, sendo, por isso, de alguma maneira, uma razão prática, uma razão de agir. Contudo, não é legítimo chamar-lhe uma faculdade humana, um princípio puramente subjectivo, porque a sua emergência se dá como um *existente* e não como uma vivência interior.

Sêneca surge nesta obra como uma Figura Histórica, isto é, como

interpretação do sentido da origem, do desenvolvimento e da crise da cultura ocidental. Sirvam como exemplos maiores: *El hombre y lo divino*, já citado, *Los Bienaventurados*, Madrid, Ediciones Siruela, 1992², mas também *Claros del Bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1977, que, embora seja uma reflexão pessoalizada, só se compreende como *resposta* ao modo ocidental tradicional e dominante de pensar. Para se apreender bem o sentido da ligação do pensar de María Zambrano com a tradição ocidental é interessante analisar a "introdução" da sua obra *Seneca*, Madrid, Ediciones Siruela, 1994, com relevo especial para as suas considerações em torno do conceito de Figura Histórica.

⁸ Cf o último período da nota anterior.

⁹ M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 9.

¹⁰ M. ZAMBRANO, *Seneca*, p. 58.

uma fenomenalização do humano na sua essencialidade, e é enquanto tal que aparece como protagonizador da razão mediadora. O modo como esta identificação é realizada no texto convida-nos a pensar a razão mediadora exactamente como uma ponte, uma ligação entre o viver e o sentido, entre o puramente existir, como dispersão caótica, e o puramente ser, como unidade substancial; ela faz a mediação "entre um mundo irracional e o seu puro reino *abandonado*"¹¹. A razão mediadora é, por isso, apresentada como um jogo de flexibilidade e conciliação, possibilitando um modo de pensar que dimensiona uma forma possível de viver, mas em que o determinante é o viver e não o pensar. A razão mediadora é, acima de tudo, um *guia* para a vida¹², permitindo constituir uma sabedoria pragmática, que lhe dá sentido, por apresentar razões para viver.

É neste quadro definidor do conceito de razão mediadora que se pode compreender a necessidade de fazer aparecer uma outra expressão da razão, que também vai ser ponte, mediação, mas agora entre os próprios planos racionais atrás descritos; isto é, circunscrita a razão mediadora a uma perspectiva de *consolação* e *guia* para a existência e para o existir humanos, exige-se a formulação de um novo quadro racional, que possa conjugar o ontológico e o existencial, sendo essa função que a razão poética vai cumprir.

Diz a autora, no texto que tem estado a servir de referência directa a esta meditação, que a razão mediadora é uma razão *dulcificada e desvalida*; a elaboração do conceito de razão poética vai subsumir o primeiro adjectivo, pela manutenção do seu carácter mediador, mas vai abandonar o segundo. Na realidade, a razão poética não será nunca uma razão desvalida, por se expressar como uma razão que *arranca* da própria realidade de que, antes de mais, quer revelar, procurando, para isso, um *dizer*, uma *palavra* que saiba conservar a sua riqueza, protagonizando, desse modo, uma racionalidade estruturante e enraizada.

Assim sendo, abordar o conceito de razão poética em María Zambrano vai obrigar a uma categorização que, em primeiro lugar, opere duas transposições em relação a uma interpretação estrita de racionalidade – a primeira, que leva a situar o conceito fundamentalmente no *plano ontológico*, demarcando-o de qualquer princípio subjectivo que aproxime razão de faculdade ou de perspectiva; a segunda, inserindo-o numa lógica polissémica que recuse toda a redução semântica, que a busca da univo-

¹¹ *Ibidem*, p. 85.

¹² Os *guias* como género literário têm muita importância no pensamento de María Zambrano, apresentando-se, juntamente com as *confissões*, como o contraponto da Filosofia. Cf. M. ZAMBRANO, "La "Guia" forma del pensamiento", *Hacia un saber sobre el alma*, pp. 59-81.

cidade conceptual tem de realizar no seu percurso de construção. Por outro lado, em segundo lugar, o tratamento do referido conceito conduz à sua compreensão enquanto *mediação humana* e, nesse quadro, é necessário configurá-lo como expressão de uma *tarefa hermenêutica*, ou seja, como um *trabalho* específico de reconstrução do sentido.

O que me proponho nesta reflexão é tirar as implicações filosóficas do conceito de razão poética, primeiro, captando os seus traços categoriais no contexto da sua emergência inicial e, em seguida, analisando o modo como ele protagoniza o conceito de Filosofia da autora.

O espaço da poesia e a explicitação do conceito de razão poética

Numa reflexão autobiográfica¹³, María Zambrano afirma que a explicitação do conceito de razão poética se faz num artigo de 1937, que serve de comentário a António Machado, ainda que *Hacia un saber sobre el alma*, de 1934, já fosse expressão dessa forma específica de racionalidade.

Ambas as situações são extremamente significativas do alcance filosófico do conceito em causa; isto é, penso que é relevante para a dimensão filosófica do conceito que o seu tornar-se explícito tenha ocorrido num contexto poético, mas que o seu exercício já tivesse sido efectivado num texto sobre a alma.

Começemos pelo nível em que ocorre a explicitação. Uma primeira abordagem do texto¹⁴ dá imediatamente conta de que ele assenta na ideia do valor ontológico e existencial da poesia, como o lugar privilegiado, onde se expressa a relação entre o ser e o existir, ou seja, entre a expressão da realidade no seu sentido constitutivo e o modo humano e histórico de assumir e viver esse sentido, quer individualmente, quer como povo. Como povo, horizonte mais imediato do texto, é a poesia que traz ao sentido e à linguagem o seu substrato originário e fundante: os poetas são figuras paternas e a poesia um solo de paternidade¹⁵. Esta metáfora da

¹³ Cf. nota 5.

¹⁴ Por não ter tido acesso ao texto no seu original castelhano, consultei uma tradução francesa integrada em María Zambrano, *Sentiers*, Paris, des femmes Antoinette Fouque, 1992, pp. 71-83

¹⁵ A figura do pai e da paternidade é uma chave para compreender o conjunto da obra de María Zambrano; é, todavia, para mim, um dos seus temas mais controversos, na medida em que o tratamento que ela faz do tema a coloca numa posição tradicional e estereotipada sobre o feminino e o masculino. Tenho presente o interessante artigo de Alcina B. BONILLA, "Razón Poética y Género: arquetipos femeninos", *Philosophica Malacitana*, (1991), v. IV, pp. 49-64, que apresenta o peso salvífico das figuras femininas em María Zambrano; no entanto, considero que o modo como ela caracteriza a

paternidade vem associada aos traços habitualmente imputados à figura do pai: a lei, a protecção e a distância, sendo que a poesia e os poetas cumprem essa função porque, em momentos de crise, de dilaceramento cultural, desvelam o sentido originário dessa cultura, apontando a sua intencionalidade histórica. Nesse quadro, funcionam como elementos de certeza e segurança, mas interpelando com dureza e indicando horizontes de sacrifício. María Zambrano chama ao poeta "legislador poético"¹⁶, explicitando, assim, que a protecção que a poesia oferece é, diríamos, imperativa, por assumir a figura da lei. A protecção do poeta e da poesia não é simples aconchego, é enraizamento estruturante; a sua função é a de desocultar o sentido constitutivo de um real de que cada povo é uma configuração cultural. Podemos, por isso, dizer que esta referência à figura do pai é metáfora de uma outra ligação mais radical – a que une a origem, como fonte de vida, ao desenvolvimento que determina.

Para se entender, realmente, o sentido desta dupla metáfora no pensamento de María Zambrano é necessário compreender o modo como ela analisa o tema da poesia e o da filosofia, bem como o da sua relação. Ouçamo-la: "Perante (...) a unidade descoberta pelo pensamento, a poesia agarra-se à dispersão. Perante o ser, quer fixar unicamente as aparências. E perante a razão e a lei, a força irresistível das paixões, o frenesim. Perante o *logos*, o falar delirante. Perante a vigilância da razão, preocupação do filósofo, a embriaguez perene. E perante o atemporal, aquilo que se realiza e des-realiza no tempo"¹⁷. Este texto parece querer mostrar um contraste claro entre filosofia e poesia, de todos os pontos de vista; levados por ele, temos de aceitar que uma e outra representam dois modos opostos de instalação do ser humano no mundo. Contudo, a obra de María Zambrano pode ser lida como um grito, como uma voz dolorosa que lamenta essa dicotomia e quer encontrar razões que legitimem uma outra forma de relacionar a filosofia e a poesia. Ela pretende mostrar que não tem de ser necessariamente assim e que, além disso, não foi sempre assim na história do pensamento ocidental. Pelo contrário, houve momentos, que a autora considera privilegiados, em que a filosofia e a poesia estiveram unidas¹⁸; para ela esses momentos são privilegiados

paternidade demonstra, no mínimo, inconsistência quanto ao conceito de feminino. Penso serem particularmente relevantes, para esta problemática, o livro sobre Séneca, já analisado, e um artigo sobre Freud: "El freudismo, testimonio del hombre actual", *Hacia un saber sobre el alma*, pp. 103-124.

¹⁶ M. Zambrano, *Sentiers*, p. 73.

¹⁷ M. ZAMBRANO, *Filosofia y Poesía*, Madrid, F. C. E., 1987, p. 45.

¹⁸ Cf., por exemplo, as obras: *Filosofia y Poesía*, *Los Bienaventurados* e *El hombre y lo divino*.

porque a ligação entre filosofia e poesia serve melhor, quer o humano, quer a realidade em si mesma considerada; separadamente, são hoje duas formas insuficientes da expressão do ser humano e a sua pacificação poderia dar lugar "a um mundo novo de vida e de conhecimento"¹⁹. O conceito de razão poética pode ser lido como essa forma de mediar, de fazer comunicar a atitude filosófica e a atitude poética.

Retornemos ao texto de 1937, o que comenta António Machado e onde o conceito de razão poética surge explicitado pela primeira vez. Nele, a razão poética surge para classificar o modo de ser próprio da poesia enquanto expressão racional e a sua definição é feita com dois traços fundamentais: o *amor* e a *recomposição*²⁰.

A razão poética é uma razão de amor porque é "reintegração da rica substância do mundo"²¹; ou seja, a racionalidade poética une, mas essa união é re-integração, recomposição e, portanto, retorno. Dito de outra maneira, a razão poética vem depois, supõe uma cisão, uma separação que foi empobrecedora – uma vez que o que se obtém é rico – e realiza a restauração dessa unidade perdida²². Assim sendo, ela é a afirmação de que há um *modo racional* – o conhecimento poético – capaz de recompor o originário, expressando também que essa recomposição é uma tarefa humana. Num texto de 1939²³, em que a autora procura a relação do pensamento com a poesia no contexto da cultura espanhola, surge igualmente referida a razão poética, mas acrescentando-se aos dois traços caracterizadores acima indicados, um outro, a *gratuidade*, ao dizer-se que a razão, o conhecimento poético, dá acesso a uma verdade que não é nem conquistada, nem raptada, mas sim "revelação graciosa e gratuita"²⁴. Este novo traço permite compreender melhor a referência que atrás foi feita sobre o poder ontológico e existencial da poesia, ao mesmo tempo que introduz uma temática recorrente nos textos da autora e basilar para a compreensão da problemática em questão; trata-se da metáfora da *escuta* como a atitude mais consentânea com o humano que sabe que habita um

¹⁹ M. ZAMBRANO, *Filosofía y Poesía*, p. 14.

²⁰ M. ZAMBRANO, *Sentiers*, p. 82.

²¹ *Ibidem*.

²² Em *El hombre y lo divino*, a autora considera que a poesia é quem primeiro faz a revelação dos deuses e esse gesto humano de "criação" das divindades é a primeira forma de autonomia e de definição de um espaço próprio no universo; é nesse sentido que os deuses desempenham uma das suas funções libertadoras: a criação da *solidão* humana que permita que o ser humano se possa referir primeiro à natureza e, por fim, questionar.

²³ M. ZAMBRANO, *Pensamiento y Poesía en la vida española*.

²⁴ *Ibidem*, p. 50.

todo que o ultrapassa. Ora, é a poesia que parece protagonizar, por excelência, essa riqueza de atitude, porque se *abre* ao todo, à totalidade do real, como *mistério*, e não se *enfrenta* com ele como *problema*, como a filosofia.

Esta ligação entre a poesia e a razão, pelo conceito de razão poética, ganhará um sentido mais profundo se se seguir o raciocínio de María Zambrano, quando legitima essa ligação pela mediação do tema da *morte*²⁵. Tal como aparece no texto, a temática da morte tem um significado ontológico e existencial: ela é uma dimensão constitutiva do humano que, todavia, pode ou não ser assumida existencialmente como horizonte de sentido e de realização. Este tema da morte aparece ligado a dois outros que são recíprocos: o do amor e o da descentração. Para esta autora, só se pode enfrentar, realmente, a morte por amor de outra coisa que, ao ser verdadeiramente amada, assume mais valor do que a própria existência individual. Diz ela que se pode aceitar morrer para permitir "que aquilo que é diferente (outro), a realidade, comece a existir plenamente"²⁶. Pode-se então dizer que assumir-se na sua mortalidade possível só pode ser realizado num contexto vital em que a vida e o viver tenham adquirido um sentido pleno, em que cada eu, cada subjectividade, tenha realizado uma funda protagonização existencial que se abra à comunhão com outros *eus* e se organize no interior de um *mundo*, assumindo e partilhando uma organização de valores e de projectos. Assim, o olhar subjectivo, embora seja um olhar próprio, não está preso a uma visão antropológica, mas descentrado num real que o contextualiza. É esta visão transmutada de si que, segundo María Zambrano, a poesia, a razão poética, expressa e realiza, porque é uma visão de re-ligação, que se perde no todo, no mistério, e nele se afunda para o poder trazer ao discurso. Do seu ponto de vista, "A poesia (...) é questão de mistério, trabalho de fé, miraculosa revelação humana, em que Deus não intervém, mas sim aquilo que pode haver de mais divino no humano, isto é, de mais irresponsável"²⁷. Desta caracterização destacaria o que me parece mais assinalável, por contraditório: ser a poesia uma revelação sem Deus, ser um milagre realizado pelo ser humano e pertencer o divino ao plano da irresponsabilidade. Estes destacados dão, claramente, conta dos dois ritmos ou movimentos da poesia: o primeiro é o da doação, da gratuidade, do milagre da revelação do sentido; o outro é o de esse milagre ser o resultado de uma construção humana, uma tarefa de produção. Neste

²⁵ M. ZAMBRANO, *Sentiers*, pp. 79-80.

²⁶ *Ibidem*, p. 80.

²⁷ *Ibidem*, p. 77.

campo, dialecticamente antinómico, entre o divino e o humano, entre o sagrado e o profano, entre a escuta e o discurso, entre a contemplação e a actividade, se move a poesia e nesse movimento se constitui a sua racionalidade. A poesia é, pois, temporalidade, e é essa assimilação entre poesia e tempo – o tempo que se padece, que transforma, que mata – que explica que o poeta seja o que se entrega ao real na sua multiplicidade, na sua aparência, no seu movimento entre ser e não ser e, nessa fidelidade às coisas, as expresse na sua maior riqueza.

Os dois modelos de racionalidade filosófica ou o dilaceramento constitutivo da filosofia

Como pode a filosofia dialogar com esta atitude e assumir a razão poética como modo de expressão, se ela representa o oposto da poesia, se ela, no dizer da mesma autora, abandonou a imediatez da vida e procura desesperadamente o que está oculto nas aparências, não querendo padecer o tempo, mas, de alguma maneira, apoderar-se do seu sentido, possuí-lo?²⁸

Na interpretação que faço de María Zambrano, a resposta a esta questão prende-se com o modo como ela analisa o aparecimento da filosofia no solo grego, que dá conta do seu dilaceramento constitutivo.

Na sua óptica, em princípio, a filosofia quer ser uma ética, ou seja, ela nasce para marcar a zona de responsabilidade humana, querendo afirmar-se perante um Universo, para o qual deseja encontrar o sentido, através dos seus próprios meios²⁹.

É este o significado da pergunta filosófica que a tradição faz remontar a Tales. O perguntar, a busca pela razão das coisas é, em si mesmo, o regresso a uma ignorância originária, o abandono do que se possui como saber e o início de uma nova forma de viver. Por isso, significa uma ruptura em relação a uma atitude anterior definida a partir de uma dádiva divina. Georges Gusdorf, num texto já clássico sobre a linguagem, explica muito bem esta situação, ao dizer: "O pensamento cristão (...) mediu bem a separação existente entre a Palavra de Deus e a palavra humana; ela própria oscilante entre a palavra de Babel, palavra de orgulho e de fracasso, e a palavra da Graça, a palavra resgatada de Pentecostes. A

²⁸ Importa esclarecer que para María Zambrano nem todas as filosofias se equivalem, nem todas se impõem ao real da mesma maneira, sendo a sua crítica extremamente dura para as filosofias que querem fazer do filósofo o criador de si mesmo, que se desenvolvem na perspectiva de uma subjectividade constituinte.

²⁹ Este tema – responsabilidade da filosofia, irresponsabilidade da poesia – que me parece central para a compreensão da interpretação que María Zambrano faz de toda esta questão, diz ela que o foi beber na sua raiz a Ortega y Gasset: cf. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, pp. 67-68.

recusa da palavra transcendente, a descoberta da relatividade da linguagem, marcam uma data capital na via espiritual da humanidade. Babel repete a saída do paraíso terrestre. A harmonia pré-estabelecida do jardim do Éden correspondia ao sono dogmático da inocência antes da falta. O ser humano repousava sobre as seguranças da consciência mítica, num universo sem problemas, em que cada aspecto lhe falava de uma intenção divina. Depois da queda, depois de Babel, o ser humano descobre-se como o mestre de uma linguagem desencantada, da qual ele tem que assumir a responsabilidade para o bem e para o mal"³⁰. É exactamente disto que se trata com o nascimento da pergunta filosófica: de uma perda de inocência e de um abrir-se à responsabilidade; de uma recusa de um saber oferecido e de uma busca de um saber próprio. Nesta perspectiva, o aparecimento da filosofia corresponde a um voltar costas ao passado e ao início de uma nova era no processo do desenvolvimento humano. Todavia, para María Zambrano, "A pergunta de Tales não parece ser (...) a única origem da filosofia"³¹; para ela, para quem a filosofia significa o processo de passagem do mistério ao problema, o aparecimento do pensamento filosófico na Grécia está ligado à configuração de duas racionalidades: uma valorizando um *logos espacial* e ligado à palavra e outra que releva, sobretudo, um *logos temporal* e ligado ao número.

A primeira forma de racionalidade, que triunfa definitivamente com Aristóteles, com a sua teoria da definição e do juízo, representa realmente o desejo humano de autonomia e de responsabilidade, protagonizando um modo de pensar que se instala no ser e, a partir desse lugar, *define e julga* as coisas que *são* e as que *não são*; as primeiras ficam iluminadas pela luz da razão; as segundas, as que não são, permanecem de fora e ficam condenadas "a errar como almas penadas"³² em redor da substantialidade de um espaço de pensamento que, para manter a sua fidelidade ao ser, ao que é, exclui de si tudo aquilo que não pode definir-se dessa maneira. Trata-se aqui da afirmação absoluta do humano; diz María Zambrano "O habitante deste mundo poderá agora mirar tudo – "teorizar" –, também o céu, ou acima de tudo o céu, se se quiser. Mas a partir daqui e para aqui"³³. Este modo totalmente humano de assumir o *logos* ganha em unidade e clareza, mas assenta sobre uma perda, sobre uma renúncia irreparável: a riqueza da transformação e do padecer do tempo.

³⁰ G. GUSDORF, *La Parole*, Paris, P.U.F., 1990¹¹, p. 21.

³¹ M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, pp. 97-98.

³² *Ibidem*, p. 75.

³³ *Ibidem*, p. 91.

Todavia, para esta autora, uma outra racionalidade se desenvolveu na Grécia que, caminhando, embora, no interior do campo filosófico, transformando o mistério em problema, faz esse percurso como quem responde sem perguntar, ou seja, sem ruptura com a dádiva divina; este terá sido o papel e o destino dos pitagóricos, que o triunfo do pensamento sistemático condenou a "alma penada"³⁴. María Zambrano diz que com Pitágoras a filosofia "começou a existir, como se a sua existência humana tivesse precedido, até certo ponto, a sua essência" porque ele "fê-la existir antes de ela ter encontrado a sua forma adequada"³⁵.

Do meu ponto de vista, a importância desta segunda via do *logos*, na compreensão da problemática em causa, reside no facto de ela ser apresentada como protagonizadora da própria atitude de mediação e, por isso, poder ser figura da formulação de outras mediações possíveis.

Desde logo, segundo a leitura que María Zambrano faz do pitagorismo, este nasce num espaço de ambiguidade que é mediador entre a aceitação da dádiva divina e a afirmação humana do saber; diz ela: "A fé matemática, no fundo, fé de conhecimento, denuncia a atitude filosófica e faz do pitagorismo a primeira das filosofias e última das sabedorias encerradas nos mistérios." ³⁶. Por outro lado, este mesmo pitagorismo aceita no seu seio outro elemento que é ele próprio um mediador por excelência – a alma. A alma, pela sua entrega ao padecer do tempo, é ponte, pacificação e trabalho de conversão pelo qual vai impedir a organização do pensamento em termos disjuntivos de razão ou vida, silêncio total ou palavra plena. Assim, "Os pensadores de inspiração pitagórica, do *logos* do número – do tempo – não se sentem obrigados a fornecer um método, um caminho de razões; fabricam aforismos, frases musicais, equivalentes a melodias ou cadências perfeitas que penetram na memória ou a despertam; "recorda-te" ou "para que te recordes", parecem dizer... ou fazem "catecismos" ou "manuais" porque o método que oferecem não é só para a mente e sim para a vida;"³⁷. Diria, retomando o texto de Gusdorf atrás citado, que parece tratar-se da palavra humana redimida pelo Pentecostes.

Segundo a minha interpretação, esta leitura do pensamento grego a partir do modelo de duas racionalidades permite compreender uma outra

³⁴ Toda esta questão é abordada por M. Zambrano na sua obra *El hombre y lo divino*, com especial relevo para o extraordinário artigo "La condenación Aristotélica de los Pitagóricos", pp. 75-117, que está a servir de base a esta última parte do meu texto e que foi decisivo para a compreensão do conceito de filosofia da autora.

³⁵ *Ibidem*, p. 97.

³⁶ *Ibidem*, p. 107.

³⁷ *Ibidem*, p. 82.

leitura feita por María Zambrano também acerca da origem do pensar filosófico, a que chamei dilaceramento constitutivo da filosofia. "A filosofia é um êxtase fracassado por uma cisão. Que força é essa que a faz romper? Porquê a violência, a pressa, o ímpeto de desprendimento?"³⁸; este texto está no centro de uma reflexão em que se procura analisar o aparecimento da filosofia grega como um movimento entre dois impulsos: o êxtase, a admiração perante as coisas na sua multiplicidade e riqueza, e a violência de renunciar a essa ligação e proximidade para se lançar em busca da luminosidade total da ideia, em direcção à conquista do absoluto e da unidade.

Quero dizer com isto que os dois modos de protagonizar o *logos* representam o conflito constitutivo do próprio pensamento filosófico dilacerado entre a escuta do mundo e o seu abandono, entre estar presente às coisas ou afastar-se delas. Penso que a relevância que María Zambrano dá a esta questão na formulação do seu modo de pensar pode ser lida como uma forma de mostrar a possibilidade de a filosofia procurar uma pacificação de si mesma. Parece-me igualmente claro que a sua solução supõe que o exercício do filosofar não se feche numa tentativa de criar um espaço teórico totalmente isolado e antes busque a sua identidade no confronto dialogal com outros espaços. É assim que entendo a sua posição num dos seus inúmeros textos sobre a filosofia e a poesia: "Ver-se a si mesma. Mas a Filosofia não desmente a condição da vida humana que ao ver-se a si mesma se vê sempre noutro, com outro. Filosofia, Poesia e Religião necessitam de se aclarar mutuamente, receber a sua luz uma da outra, reconhecer as suas dívidas, revelar o ser humano meio asfixiado pela sua discórdia, pela sua permanente e viva legitimidade; a sua unidade originária."³⁹.

Tanto quanto me é dado ver, a RAZÃO POÉTICA é essa forma de a filosofia se constituir em diálogo aberto e enriquecedor, expressando-se como um saber responsável, mas ligado ao compromisso com as suas raízes; um saber que aceite que o ver-se a si mesmo supõe a experiência da alteridade; que falar, mesmo quando é um responder-se a si próprio, para ser resposta autêntica, supõe o exercício da escuta.

A obra de María Zambrano representa esse esforço de escuta e de diálogo que realiza de forma deliberada, como ela mesma o confessa: "Descobri que a condescendência é o que outorga legitimidade mais do que a busca das alturas (...). Aquilo que vejo claro é que vale mais condescender perante a impossibilidade, que andar errante, perdido, nos

³⁸ M. ZAMBRANO, *Filosofía y Poesía*, p. 16.

³⁹ M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, pp. 47-48.

infernos da luz. Julgue-me, pois, o eventual leitor a partir deste ângulo: preferi a obscuridade, que em tempos passados descobri como penumbra salvadora, que andar errante, só, perdido, nos infernos da luz."⁴⁰.

RÉSUMÉ

LA PENUMBRA TOCADA DE ALEGRÍA: LA RAISON POÉTIQUE ET LES RAPPORTS ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA POÉSIE CHEZ MARÍA ZAMBRANO

Ce texte cherche à comprendre les rapports entre la philosophie et la poésie dans la pensée de Maria Zambrano. De ce fait, il exploitera le concept de raison poétique comme une façon d'essayer une expression de la réalité qui soit à la fois écoute et parole, ou bien ouverture et réponse. Pour María Zambrano la poésie sait comment y réussir et, à son avis, la philosophie le pourra aussi réaliser, si elle renonce à un discours autarcique et tout à fait éthique. Ainsi elle l'a essayé en choisissant la *penumbra tocada de alegría*.

⁴⁰ M. ZAMBRANO, *Filosofía y Poesía*, p. 11.

ENTRE FILOSOFIA E MEDICINA: A ANTROPOLOGIA HIPOCRÁTICA*

António Pedro Mesquita

Universidade de Lisboa

1. O problema

Falar em "antropologia hipocrática" constitui em si mesmo um projecto paradoxal.

Por duas razões.

A primeira, mais geral porque válida para qualquer temática atribuível ao pensamento hipocrático, pode ser enunciada do seguinte modo: a que Hipócrates nos referimos quando falamos em "antropologia hipocrática"? Esta a *vexata quaestio* associada à natureza do conjunto de escritos tradicionalmente incluídos na colecção hipocrática, à sua eventual unidade e à possibilidade (ou impossibilidade) de lhe reconhecer uma autoria única.

A segunda razão é específica e, por isso mesmo, mais decisiva. Podemos colocá-la assim: qual a pertinência de falarmos de uma antropologia no contexto hipocrático? Presumindo pois que foi já tomada uma decisão sobre a natureza do *corpus*, trata-se agora de saber como conciliar o reconhecimento de uma preocupação e/ou de uma reflexão antropológica com a expressa aversão que os seus textos mais representativos parecem demonstrar por qualquer indagação filosófica ou especulativa e, em geral, por toda a pesquisa que extravase uma orientação puramente médica.

* O presente texto corresponde à intervenção realizada na primeira sessão do curso *As Razões da Clínica* organizado pelo Grupo de Medicina e Filosofia do Gabinete de Filosofia do Conhecimento, em Janeiro de 1997. Os aspectos estritamente relacionados com a medicina hipocrática foram retomados em duas iniciativas levadas a efeito pelo Departamento de Educação Médica da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa em Maio e Novembro do mesmo ano.

A resposta a ambas as questões condiciona manifestamente o sucesso da investigação, já que predetermina antes de mais o seu próprio âmbito e objecto: e por este motivo parece justificável enveredar por uma prévia discussão das duas questões e, desde logo, da primeira.

Que Hipócrates, pois, é aquele que é interrogado na pergunta pela antropologia hipocrática?

A interrogação tem sentido se lembrarmos que Hipócrates é ainda, de um ponto de vista historiográfico, pouco mais do que uma névoa lendária.

Esta afirmação é válida, desde logo, para o próprio Hipócrates, de que pouco mais se sabe senão que teria sido um médico da escola de Cós¹, cujo apogeu se terá situado no final do século V a.C. e a quem não é sequer seguro atribuir qualquer dos cerca de setenta livros que surgem reunidos na colecção com o seu nome².

Todavia, ela é especialmente oportuna perante a própria colecção hipocrática como tal.

Com efeito, se nos debruçarmos sobre o extenso e diversificado conjunto de textos que a compõem, não encontraremos outro ponto de união para lá de o de todos surgirem redigidos em dialecto jónico e de versarem de um modo ou de outro temas relacionados com a medicina. Ora nenhum destes factores é suficiente para garantir uma unidade do conjunto, quer porque aquele dialecto constituiu desde fase muito precoce um veículo convencional de transmissão das obras médicas em geral (pelo que não permite a segura datação e atribuição das obras, nem sequer garante que elas hajam sido originalmente escritas nesse dialecto), quer porque, neste caso, a comum referência a matérias de índole médica cobre uma assinalável variedade de géneros e de modo algum se confunde com qualquer identidade de teor³.

¹ Embora Hipócrates fosse originário da própria ilha de Cós, o que se afigura fundamental de um ponto de vista teórico é a sua inclusão na escola que floresceu nesta Cidade, uma vez que ela permite situá-lo por oposição às duas outras tradições médicas que a Grécia anteriormente conheceu: a escola itálica, de influência pitagórica (Alcméon de Crotona e o próprio Empédocles são nomes bem conhecidos), e a escola de Cnido, de que praticamente só temos notícia através dos próprios escritos hipocráticos, designadamente *Regime nas doenças agudas*.

² Os doxógrafos antigos recolhem outros elementos biográficos, mas são predominantemente anedóticos e em todo o caso raros, nada de decisivo acrescentando para o seu conhecimento. As obras que a tradição lhe associou foram modernamente compiladas por É. LITTRÉ num conjunto de dez volumes (1839-1861) e é esse espólio que constitui hoje a referida colecção.

³ Todos os aspectos relativos ao *corpus* hipocrático surgem amplamente discutidos na introdução de H. W. S. JONES ao primeiro volume da edição Loeb das obras hipocráticas, que aqui seguimos: cf. *Hippocrates*, I, ed. H. W. S. Jones, London – Cambridge (Mass.), W. Heinemann – Harvard University Press, 1923, pp. ix-xxxii. É também por

Nesta medida, poder-se-ia dizer que o mais distintivo aspecto uniformizador deste todo é mesmo a sua flagrante heterogeneidade.

Em primeiro lugar, heterogeneidade *de conteúdo*. Encontramos com efeito na colecção hipocrática pelo menos cinco diferentes tipos de escritos⁴: desde logo, duas grandes apologias da arte médica (*Medicina Antiga* e *A doença sagrada*), visando demonstrar a existência, a identidade e o valor da medicina, libertando-a dos sincretismos invasivos da religião e da filosofia e distinguindo-a da simples habilidade dos curiosos; depois, em número bem mais significativo, diversos trabalhos de índole teórica ou prática sobre os mais variados temas médicos (anatomia, fisiologia,

esta edição que citaremos todos os textos, hauridos neste ou nos volumes II (1923) e IV (1931).

⁴ Apresenta-se, a seguir, um quadro com a correspondente classificação completa da colecção Hipocrática.

A COLECÇÃO HIPOCRÁTICA

APOLOGIAS					
1.	Medicina Antiga		2.	A doença sagrada	
TRATADOS E MANUAIS MÉDICOS					
3.	Anatomia	22.	Epidemias, VI	41.	Prognósticos de Cós
4.	Localizações no homem	23.	Epidemias, VII	42.	Predição, I
5.	O coração	24.	Humores	43.	Predição, II
6.	As carnes	25.	A cirurgia	44.	Crises
7.	As glândulas	26.	Fracturas	45.	Dias críticos
8.	Natureza dos ossos	27.	Articulações	46.	Ares, Águas, Lugares
9.	A visão	28.	Instrumentos de redução	47.	Aforismos
10.	A dentição	29.	Sobre as feridas na cabeça	48.	Regime nas Doenças Agudas
11.	Doenças, I	30.	Sobre o nascimento	49.	Regime, II
12.	Doenças, II	31.	O recém-nascido de 7 meses	50.	Regime, III
13.	Doenças, III	32.	O recém-nascido de 8 meses	51.	Sobre a visão nos sonhos (= Regime, IV)
14.	Doenças, IV	33.	Sobre a extracção do feto	52.	Regime na saúde
15.	Afecções	34.	Sobre a segunda fecundação	53.	Purgas
16.	Afecções internas	35.	A esterilidade	54.	Sobre o uso de líquidos
17.	Epidemias, I	36.	Doenças da mulher	55.	Feridas
18.	Epidemias, II	37.	Da natureza da mulher	56.	Fístulas
19.	Epidemias, III	38.	Doenças das raparigas	57.	Hemorroidas
20.	Epidemias, IV	39.	Da natureza da criança		
21.	Epidemias, V	40.	Prognóstico		
OBRAS DE CONTEÚDO, ESTILO OU INFLUÊNCIA FILOSÓFICA					
58.	A arte	60.	Regime, I	62.	Sopros
59.	Da natureza do homem	61.	Sobre a alimentação	63.	Sobre o sete
CÓDIGOS DE DEONTOLOGIA					
64.	Juramento	66.	O médico	68.	O decoro
65.	Lei	67.	Preceitos		
DOCUMENTOS BIOGRÁFICOS					
69.	Cartas	70.	Decreto		

cirurgia, patologia geral, ginecologia, obstetrícia, pediatria, prognóstico, terapêutica, etc.); em terceiro lugar, um pequeno grupo de obras de conteúdo, estilo ou influência filosófica, ainda quando aparentemente revestindo a figura de estudos puramente clínicos, e versando ora a medicina como tal (é o caso do conhecido opúsculo intitulado *A arte*), ora grandes áreas da medicina hipocrática (por exemplo, o primeiro livro de *Regime*), ora ainda questões particulares da prática clínica (como o ensaio, rebuscadamente heracliteano, *Sobre a alimentação*); por fim, os famosos códigos de deontologia modelarmente exemplificados no *Juramento* (mas representados também em outras obras, como *A lei*, o primeiro livro de *O médico* e os mais tardios *Preceitos* e *O decoro*), a que se devem acrescentar, como um último grupo, dois documentos de carácter biográfico (*Cartas* e *Decreto*), indiscutivelmente apócrifos.

Em segundo lugar, heterogeneidade *de estilo*. Ao lado de tratados teóricos (*Prognóstico*, *Regime nas doenças agudas* ou *Localizações no homem*, por exemplo) e manuais práticos (*Sobre a extracção do feto* ou *Fístulas*, entre muitos outros), acham-se verdadeiras colecções de casos clínicos (é o caso paradigmático dos sete livros reunidos sob o título *Epidemias*, decerto dos mais interessantes para o público médico na actualidade), compêndios para estudantes de medicina (como os *Aforismos*, suma por excelência durante todo o período medieval), esboços, resumos e compilações de notas (por exemplo, a sinopse intitulada *Instrumentos de redução*), guias para leigos (e.g., *Afecções* ou *Regime na saúde*), não falando já das obras de grande divulgação (como a *Medicina Antiga*) e dos ensaios predominantemente filosóficos (o já mencionado *A arte*, por exemplo).

Em terceiro lugar, heterogeneidade *de doutrina*. As mais diversas influências convivem no *corpus* hipocrático, dando lugar por vezes a lições estritamente contraditórias. E, na verdade, a par do que se poderia considerar o património teórico da escola de Cós, descobrem-se obras onde predomina a atitude e as concepções características da escola rival de Cnido, tal, aliás, como aquele expressamente as aponta e critica (é o que sucede com o grosso dos livros sobre as *Doenças* e de boa parte dos tratados de ginecologia e pediatria), bem como inegáveis influxos do pensamento pré-socrático anterior ou coevo (pitagórico em *Sobre o sete*, heracliteano em *Sobre a alimentação*, provavelmente de Anaxágoras em *Regime I* e de Diógenes de Apolónia em *Sopros*), quando não já da filosofia helenística (presente, em especial, no epicurismo conceptual de *O decoro* e *Preceitos*).

Finalmente, heterogeneidade *temporal*. A afirmação anterior parece suficiente para sustentar que, se a grande maior parte das obras constan-

tes das listas hipocráticas pode ser consistentemente atribuída à época em que a tradição inclui Hipócrates (c. 460-377 a.C.), há pelo menos alguns títulos francamente tardios; e que, em geral, o conjunto de influências que se manifestam no interior do *corpus*, ainda quando excluindo estes últimos, claramente dilata o período em que terão sido escritos para além do tempo normal de duração de qualquer produção intelectual, senão até de qualquer vida humana.

Perante isto, uma conclusão manifestamente se impõe: a extrema diversidade das obras incluídas no *corpus hippocraticum* não se harmoniza com a sua atribuição a um único autor ou mesmo a uma única escola.

Mas, precisamente por isso, a pergunta reaparece: a que Hipócrates nos referimos então?

Obviamente que não ao Hipócrates "histórico", isto é, ao nome lendariamente colocado por detrás da obra: porque o pouco que sobre ele sabemos não permite estabelecer qualquer continuidade com ela; e decerto que também não ao putativo autor da colecção, pois já vimos que não pode existir nenhum, nem mesmo se se tratasse da autoria colectiva de uma escola, que a patente heterogeneidade doutrinária dos escritos contraria.

O Hipócrates a que nos referimos é pois tão-só o rótulo convencional para o conjunto de textos que, pela sua uniformidade de conteúdo, de estilo e sobretudo de doutrina, corresponde ao que pode ser suposto como a tradição médica da escola hipocrática de Cós e que, pela sua homogeneidade temporal, aceita grosso modo integrar-se na época em que alegadamente viveu o Hipócrates "histórico".

Tal conjunto abrange fundamentalmente três grandes obras: *Prognóstico*, *Regime nas doenças agudas* e *Epidemias* (especialmente os livros I e III). Mas, pela sua afinidade formal e teórica, podem acrescentar-se-lhe igualmente os dois decisivos escritos apologéticos, bem como o volume dos *Aforismos*, a maior parte da obra cirúrgica⁵ e o curto tratado intitulado *Ares, Águas, Lugares*.

É pois a um conjunto de textos que reverte finalmente o Hipócrates cuja perspectiva antropológica indagamos. Mas, por isso mesmo, é também aqui que o segundo problema se perfila com maior acuidade: pois é justamente *neste conjunto de textos* que a demarcação entre a atitude distintiva da medicina e toda a abordagem filosófica ou especulativa mais claramente se define.

Podemos compreendê-lo melhor, já no terreno do pensamento hipo-

⁵ Respectivamente: *Fracturas, Articulações, Instrumentos de redução* (discute-se se constituiriam originalmente um único tratado) e *Sobre as feridas na cabeça*.

crático, se nos debruçarmos sobre um texto paradigmático de uma das suas obras fundamentais: o opúsculo sobre a *Medicina Antiga*.

O texto segue assim:

Dizem alguns, médicos e pensadores⁶, que não é possível conhecer a medicina sem saber o que é o homem (ὁ τί ἐστὶν ἄνθρωπος); e, portanto, que é necessário que aquele que trata correctamente os homens tenha aprendido isto. Mas a verdade é que esta é uma questão para a filosofia: a saber, para aqueles que, como Empédocles e outros, escreveram sobre a natureza (περὶ φύσις)⁷, sobre o princípio essencial do homem e o que original e constitutivamente o causa. Ora eu considero que tudo aquilo que esses médicos e sábios proferiram ou escreveram *sobre a natureza* pertence tanto à arte médica como, por exemplo, à pintura⁸.

Difícilmente se poderia esperar uma mais clara demarcação entre o terreno da indagação filosófica e o campo de inquirição da medicina e, dentro desta, uma mais firme condenação de qualquer assimilação entre as metodologias respectivas.

Sem dúvida que o visado nesta passagem é sobretudo Empédocles, não por acaso ele próprio médico e filósofo e, portanto, uma espécie de paradigma por antonomásia dos "médicos e pensadores" de que o autor se distancia. E, por isso mesmo, decerto que se pode lê-la unicamente como um reparo dirigido à escola itálica, ao mesmo título dos que em outros locais dirigirá à escola de Cnido. O decisivo, porém, é que tal reparo surge aqui sustentado na rejeição do sincretismo que caracterizava a medicina de influência pitagórica: e, por este facto, o depoimento vem a ganhar um alcance geral, reivindicando indiscriminadamente, contra esses mesmos "médicos e sábios", a exclusão de qualquer importação especulativa por parte da investigação médica.

O que contudo cobra aqui particular importância não é ainda esta

⁶ No original ἱητροὶ σοφισταί (cf., *infra*, [ἡ σοφιστῆ ἢ ἱητρῶ: a expressão σοφιστής não tem ainda o sentido pejorativo que a intervenção socrático-platónica lhe vem a conferir, aceitando antes a acepção geral que aqui lhe conservamos).

⁷ Registamos em itálico as ocorrências da expressão περὶ φύσις para preservar o carácter técnico que manifestamente possui no interior dos textos hipocráticos, referindo toda investigação, "física" ou não, das "primeiras causas e primeiros princípios". Note-se aliás que, no âmbito destes textos, a "filosofia" designa sempre uma tal investigação, identificando-se pois, de um ponto de vista histórico-filosófico, com o pensamento pré-socrático, de que eles próprios são contemporâneos e cuja atitude de um ponto de vista especulativo plenamente partilham.

⁸ *Medicina Antiga*, XX. Um cotejo com o início de *Regime I*, que literalmente contradiz esta passagem, poderia amplamente exemplificar o que há pouco dissemos sobre a heterogeneidade doutrinária da colecção hipocrática e não levanta por isso especial problema à luz da anterior classificação dos textos que a compõem.

circunstância: é antes a de nela se distinguir especificamente a questão antropológica e de, reconhecendo-a expressamente na forma típica da interrogação filosófica ("que é o homem?": τί ἐστὶν ἄνθρωπος), vir negar-lhe, como tal, qualquer relevância num contexto médico e, em especial, qualquer papel na edificação da medicina enquanto ciência e enquanto prática científica.

Trata-se pois de considerar que, a despeito da sua discutível pertinência em sede filosófica, a questão "o que é o homem?" não tem lugar no domínio da medicina; e que o não tem, porventura, como o não teria igualmente qualquer questão do mesmo tipo: a saber, porque a sua forma é já irredutivelmente filosófica e a medicina nada pode, por isso mesmo, fazer com ela.

Mas vejamos agora a continuação do texto, pois nela parece inflectir-se em direcção rigorosamente inversa a tendência que inicialmente o animava.

Com efeito, após afirmar que "tudo aquilo que esses médicos e sábios proferiram *sobre a natureza* pertence tanto à arte médica como, por exemplo, à pintura", acrescenta Hipócrates:

Mas mais: para mim, nenhum conhecimento adequado *sobre a natureza* pode provir senão da própria medicina. Com efeito, só quando ela tiver sido correctamente aprendida, nunca antes, é possível atingir um tal conhecimento sobre o que é o homem (ἄνθρωπος τί ἐστὶν), sobre as causas que o constituem e questões semelhantes⁹.

Eis, pois, a mais flagrante rectificação da linha argumentativa que vinha sendo seguida. Pois agora, em lugar de se impugnar terminantemente a pertinência da questão genérica sobre o homem (ἄνθρωπος τί ἐστὶν) e, em geral, "sobre a natureza", reclama-se para a própria medicina um tal questionamento, como condição mesma da sua eficaz prossecução.

Como interpretar então este depoimento na sua globalidade?

Claramente, e a despeito do que inicialmente se diria, não se trata já de recusar em bloco as questões que a filosofia cultiva, reputando-as de irrelevantes ou mesmo de prejudiciais para a medicina. Trata-se de repudiar apenas uma certa abordagem especulativa e abstracta destas questões, ajustada ou desajustadamente identificada com a filosofia, e de propor em alternativa um seu exame positivo que só a própria medicina está em condições de fazer.

De uma só vez, portanto, o texto permite postular três princípios: 1º)

⁹ *Ibid.*

a medicina deve ignorar a formulação filosófica das questões "sobre a natureza"; 2º) à medicina pertence uma resposta particular a essas questões, decorrente da sua própria aprendizagem e da sua própria prática; 3º) tal resposta não é apenas uma entre outras e, em especial, uma a par da filosófica, mas a resposta cabal e adequada.

O propósito último do texto não é já, pois, a mera separação de campos entre a filosofia e a medicina: é a pura e simples reivindicação do campo anteriormente ocupado pela filosofia para a medicina, em consagração, afinal, de um implícito reconhecimento da pura inanidade daquela. Por isso mesmo, não é já tão-pouco a integridade da medicina que se procura preservar, protegendo-a das assimilações indevidas por parte da filosofia: é toda a situação por assim dizer estratégica que se pretende inverter, atribuindo agora à própria medicina o que anteriormente competia à filosofia e como que corrigindo deste modo a sua ilícita usurpação histórica.

Precisamente por isso, a medicina não deve esperar pela filosofia para legitimamente se exercer; pois não é a medicina que depende da resposta à questão "o que é o homem?": pelo contrário, só a ela compete e dela só resulta semelhante resposta. A medicina é pois, numa palavra, a verdadeira antropologia.

Isto mesmo surge amplamente confirmado no alerta com que rigorosamente se inicia o opúsculo significativamente intitulado *Da natureza do homem*¹⁰:

Aquele que estiver acostumado a ouvir discorrer sobre a natureza do homem para lá das suas relações com a medicina não achará qualquer utilidade na audição deste discurso. Pois eu não digo que o homem é ar, ou fogo, ou água, ou terra, ou o que quer que não se encontre indiscutivelmente no homem; deixo este género de considerações para os que gostam de as desenvolver¹¹.

É por demais evidente a distância e mesmo a sobrançeria com que é encarada a actividade filosófica e os que dela se ocupam. Como é igualmente evidente o princípio à luz do qual ambas as atitudes se justificam: a saber, o privilegiar, por parte do autor, da investigação concreta e objectiva, limitada pelos dados que *indiscutível e visivelmente* (φανερών) podem ser colhidos no próprio objecto, investigação que se reclama para a medicina e se nega à filosofia.

Há aqui, pois, um claro preconizar da verificação empírica, método

¹⁰ E que, embora não integre o conjunto de textos reconhecidamente hipocráticos, claramente retoma a lição a este título desenvolvida na *Medicina Antiga*.

¹¹ *Da natureza do homem*, I.

que a filosofia não observa, ocupada, como está, em generalizações abusivas como as supostas na declaração que "o homem é ar, ou fogo, ou água, ou terra"¹².

Mas qual então a resposta hipocrática para a mesma questão?

Quer dizer: qual é, tanto no conteúdo como desde logo na forma, a resposta que o pensamento hipocrático reconhece como adequada para a questão sobre a natureza do homem?

Ora é aqui que, em toda a sua dimensão, surge verdadeiramente o problema. Pois, no quadro da argumentação hipocrática que temos vindo a acompanhar, essa resposta não pode deixar de ser sentida senão como absolutamente inesperada e desconcertante.

Vejamo-la no próprio texto que acabámos de citar.

Concluindo a sua rejeição da análise filosófica nesta matéria, acrescenta o autor:

"Acerca destes já disse o suficiente. Agora quanto aos médicos, uns dizem que o homem é sangue, outros que é bÍlis, alguns que é fleuma. Significa isto que também eles fazem o mesmo, limitando-se a variar o determinativo: pois também para eles o homem é afinal uma unidade (...). Ora, segundo o meu ponto de vista, as coisas não se passam assim. (...) Com efeito, no corpo há diversos constituintes que, por um mútuo aquecimento, arrefecimento, humedecimento e dessecação, contrário à natureza, provocam as doenças. (...) Assim, demonstrarei que os constituintes do homem são, tanto no nome como na realidade, sempre os mesmos, quer se seja jovem ou velho, faça calor ou faça frio. (...) O corpo do homem tem em si mesmo sangue, fleuma, bÍlis amarela e bÍlis preta: é essa a natureza do seu corpo e é isso que o faz sentir dor ou gozar de saúde."¹³

Em suma: se o que é contestado na filosofia é a inverificabilidade das suas proposições, o que se critica nas demais doutrinas médicas constitui ainda uma deficiência da mesma ordem: pois a recondução de todos os constituintes do homem a um único elemento primário, ainda quando "visível" e "indiscutível", mostra-se residualmente devedora da mesma metodologia especulativa que a filosofia perfilha e que lhe retira, como aos que nela se inspiram, a segura pedra de toque da experiência. Mas, por isso mesmo, o que em termos construtivos define a doutrina hipocrática neste ponto só pode ser, reversamente, a multiplicação desses constituintes de acordo com o escrupuloso escrutínio do que indiscutível

¹² Uma vez mais se confirma neste ponto o ambiente pré-socrático das referências filosóficas hipocráticas, método seguro para a datação dos textos em que ocorrem. Independentemente delas, a mesma doutrina é no entanto defendida em *A doença sagrada* (III-IV), *Preceitos* (I-II) e, naturalmente, *Medicina Antiga* (I, XX-XXII e *passim*).

¹³ *Da natureza do homem*, II, IV.

e visivelmente lhe pode ser atribuído.

Mas – pergunta-se – será esta a única resposta que o pensamento hipocrático reconhece para a questão sobre a natureza do homem?

Sem dúvida é ela consistente com o que historicamente se considerou ser, na esteira de Aristóteles, os limites da ideação pré-socrática e até com o sentido que, nesse contexto, o mesmo Aristóteles atribuiu a toda a investigação *sobre a natureza*: a saber, o de uma pesquisa acerca dos "elementos e princípios dos entes", isto é, nos seus termos, acerca "daquilo de que todos são feitos, de que primeiramente provêm e em que ultimamente se tornam, persistindo na sua essência, mas mudando nas suas propriedades"¹⁴.

Não é isto, porém, o que está em causa. O que está em causa é como compreender que, sendo esta a resposta hipocrática, se sustente ainda, em termos substantivos, a crítica anteriormente dirigida à filosofia. Pois, independentemente das divergências quanto à metodologia e das reclamações quanto à validade das respostas, não se mantém ela ainda substancialmente da mesma ordem?

Admitindo, portanto, que a resposta hipocrática é esta e que é este igualmente o teor da investigação pré-socrática, o que vem a ser o *diferencial* da atitude médica nesta matéria, a saber, aquele mesmo que lhe permite reivindicar para si, através da proclamação hipocrática, o único correcto questionamento e a única cabal resposta à interrogação pela natureza do homem?

Será esse *a sua verdade*, ou, melhor, a sua capacidade de propor uma resposta cujo valor de verdade é decidível?

Mas então, dir-se-ia, abandonando agora a estrita consideração histórica das proposições e avaliando-as no seu valor intrínseco, é antes à filosofia, e não à medicina, que de novo pertence a questão pela natureza do homem, dada a evidente estreiteza conceptual em que se cifra a resposta a que esta finalmente chega. Pois, por mais que tivesse a medicina razão quanto ao número e ao teor dos constituintes primários do homem e por mais que a tivesse Hipócrates quanto à vocação desta ciência para os determinar, nem por isso o homem seria tais constituintes, quer dizer, *nem por isso seria essa a resposta adequada à pergunta pela natureza do homem*.

Ora é justamente esta incapacidade que a medicina demonstra, paradigmaticamente em Hipócrates, mas, em geral, qualquer que seja o estágio de desenvolvimento em que se encontre, para ir além da recondução ao elementar (incapacidade na verdade constitutiva, porque devedora

¹⁴ *Metaph.*, A, 3, 983b9-12.

das mesmas exigências de empiricidade que Hipócrates pela primeira vez lhe prescreveu), e, mais do que isso, a incapacidade que este particularmente demonstra para reconhecer que o homem nunca é aquilo que o *constitui* que dá toda a medida do equívoco em que labora a análise antropológica de Hipócrates, não tanto justamente pela resposta em si, quanto por a reclamar como a única apropriada¹⁵.

Note-se que nos não encontramos aqui perante uma simples divergência de pontos de vista, ou perante uma insuperável incomensurabilidade de modelos antropológicos.

Com efeito, como quer que consideremos a doutrina aqui expandida, seja de um ponto de vista médico, seja de um ponto de vista filosófico, o que é certo é que o homem manifestamente *não é* sangue, fleuma, bílis amarela e bílis preta. Estes poderiam ser decerto constituintes do homem: mas, precisamente, o homem jamais se reduz àquilo que o constitui.

Ora o que aqui se torna decisivo registar é que, apesar do que a letra hipocrática expressamente consigna, o próprio espírito da medicina hipocrática parece reconhecê-lo tacitamente.

Para aceder a esta nova dimensão, dir-se-ia contudo ser necessário surpreender o filósofo por detrás do médico, ou procurar os princípios teóricos que secretamente sustentam e animam a prática clínica.

É exactamente o contrário.

Pois talvez a indesmentível limitação, o irremediável anacronismo e, numa palavra, o evidente equívoco que afectam a solução hipocrática apresentada nos documentos que acompanhámos advenham de, paradoxalmente, Hipócrates estar aí a falar como filósofo: procurando em outro lugar, mas afinal do mesmo modo, uma unidade numérica para a indefinida multiplicidade das manifestações empíricas.

Ora é apenas na medicina, no próprio exercício e na própria prática da medicina, que porventura se torna possível encontrar, em Hipócrates, uma resposta que faça justiça à questão (certamente filosófica) pela natureza do homem e que, logrando plasmar o diferencial da atitude médica, permita deste modo descobrir simultaneamente a verdadeira antropologia hipocrática. E a verdade é que, ao fazê-lo, é ainda Hipócrates que estaremos a seguir: pois, como ele obliquamente ensina, *só quando a medicina tiver sido correctamente aprendida, nunca antes, é possível atingir o conhecimento sobre o que é o homem.*

¹⁵ Curiosamente, a própria filosofia muito cedo se deu conta disto, embora em diferente contexto. A bem conhecida crítica de Platão ao mecanicismo de Anaxágoras (*Phd.*, 97c-99b) inscreve-se, com efeito, precisamente nesta direcção.

2. Entre medicina e filosofia

A compreensão do homem passa, em Hipócrates, por uma prévia compreensão da actividade médica.

Mas, o que é, em termos hipocráticos, a medicina?

Antes de mais, a medicina é *uma arte*.

A expressão arte (em grego, τέχνη) significa o que hoje diríamos "um saber". Trata-se todavia de um saber altamente integrador, que engloba uma ciência, uma técnica e propriamente uma arte: é pois, para utilizar um vocabulário mais expressivo, um *saber*, um (*saber*) *fazer* e um (*saber*) *ser*. E é, por isso mesmo, um saber particularmente virado para a prática, em sentido amplo, isto é, virado para a vida.

O interessante, contudo, é que os autores hipocráticos, aliás de várias épocas, jamais descansaram sobre esta simples afirmação, sentindo antes necessidade de a demonstrar.

Dois factores manifestamente os moviam: em primeiro lugar, a preocupação de assegurar o carácter científico da medicina, apesar dos seus limites e mesmo dos seus fracassos; depois, o intuito de definir esse mesmo carácter, por oposição à religião e à filosofia.

É no curioso ensaio expressivamente intitulado *A arte* que o autor (decerto não Hipócrates) responde a algumas objecções contra o carácter científico da medicina.

Para estas, a medicina não seria uma arte porque: (1) alguns doentes são curados, mas não todos; (2) muitos pacientes curam-se sozinhos, sem intervenção dos médicos; (3) outros, pelo contrário, embora com essa intervenção, vêm a morrer; e (4) os clínicos recusam em regra o tratamento aos doentes desesperados, enquanto se aprestam a dar assistência aos outros¹⁶.

Independentemente do valor das objecções (que aliás em grande medida se limitam a expressar evidências) e do teor das respostas (eminentemente retóricas e, em todo o caso, aqui irrelevantes), o que se afigura decisivo é imaginar o debate que aqui surdamente se trava em torno do conceito de ciência.

Para o leigo, a medicina, para ser uma ciência, deveria valer incondicionadamente e, portanto, ter êxito em todos os casos: é o velho ideal grego da ἐπιστήμη, absolutamente oposto à versatilidade das δόξαι.

Pelo contrário, para o apologeta, há já a noção clara de que não há *a* ciência, mas *as ciências* e que estas têm características e exigências diversas: sendo que a medicina justamente possui limites traçados pela própria natureza, pela própria natureza do homem e pela própria natureza

¹⁶ Respectivamente: IV, V, VII, VIII.

das doenças, de tal modo que o reconhecimento da incurabilidade de certas situações e a previsão do desenlace fatal de outras que, sob circunstâncias diversas, poderiam evoluir favoravelmente constituem já prova suficiente do seu carácter científico e, aliás, uma das suas tarefas enquanto ciência¹⁷.

Ora, se bem que este texto não pertença ao grupo hipocrático, as conclusões que implicitamente dele podem ser retiradas são amplamente corroboradas pelos que nele se incluem.

Com efeito, as obras hipocráticas manifestam uma perfeita consciência do carácter meramente aproximativo da exactidão científica em medicina¹⁸ e, neste âmbito, plena noção da incurabilidade de certas patologias¹⁹, embora, por isso mesmo, patenteiem uma clara confiança no progresso terapêutico, prova eminente daquele seu mesmo carácter científico²⁰.

Mas em que precisamente se cifra, afinal, este carácter científico da medicina hipocrática?

Podemos enunciar três características fundamentais.

Em primeiro lugar, quanto à doutrina, a afirmação do carácter natural das doenças, na sua etiologia e no seu curso, que à própria medicina cabe rigorosamente descrever. *A doença sagrada* é em grande medida dedicada a esta questão, procurando impugnar a origem sobrenatural atribuída a certas patologias (por excelência à epilepsia)²¹ e demarcar com exactidão, em nome da autonomia da ciência, mas também no da dignidade do culto, os campos respectivos do científico e do religioso²².

Em segundo lugar, no que toca ao método, a defesa de um procedimento próprio da ciência médica, irredutível, em particular, à metodologia filosófica. A medicina não trabalha com hipóteses: lida com factos observáveis; o seu campo não é portanto o da especulação abstracta, mas o da verificação empírica²³. Por isso mesmo, a própria teoria que a medicina acolhe recua nela para o interior dos limites impostos pela experiência²⁴.

¹⁷ Foi decerto neste património eminentemente experiencial que em grande medida se inspirou Aristóteles para conceber uma epistemologia radicalmente plural, onde a medicina figura aliás como exemplo recorrente.

¹⁸ Cf. *Medicina Antiga*, IX, XII.

¹⁹ Veja-se especialmente os *Aforismos*, II 42, VI 38 e VII 87.

²⁰ Cf. *A doença sagrada*, XXI.

²¹ Cf. I-III e XXI. Numa mesma direcção, cf. *Ares, Águas, Lugares*, XXII.

²² Cf. III-IV.

²³ Cf. *Medicina Antiga*, I.

²⁴ Cf. *Preceitos*, I-II.

Em terceiro lugar, no que respeita à prática, a utilização continuada de uma aturada observação semiológica, tendente à descrição rigorosa da evolução natural das doenças (o prognóstico), com base na qual se poderia edificar uma única teoria consistente e instituir o regime adequado a cada situação.

Ora é justamente neste último ponto que surpreendemos os conceitos centrais da medicina hipocrática: o conceito de *prognóstico* (προγνωστικός) e o conceito de *regime* (δίαιτα).

Um e outro por assim dizer balizam a doutrina médica de Hipócrates.

Podemos começar a apreciá-la acompanhando os princípios mais gerais de que decorre: em primeiro lugar, a noção de que todas as doenças têm uma história natural; depois, a convicção de que essa história pode ser rigorosamente prevista (nisso consiste precisamente o prognóstico); enfim, e como corolário, a postulação de que ela *deve* ser prevista, pois é nessa previsão que se sustenta toda a prática clínica, quer ao nível do conhecimento da doença, quer ao nível da prescrição da correcta terapêutica (ou, em termos hipocráticos, do correcto regime), quer até ao nível da necessária autoridade do médico sobre o doente²⁵.

Contudo, a questão que inesperadamente se vem aqui a mostrar decisiva é a seguinte: a que doenças se refere Hipócrates?

É que, embora os textos reconheçam diversas (particularmente as doenças endémicas, como a malária, a disenteria, a tuberculose, etc.), a Hipócrates pareciam interessar sobretudo as doenças agudas, não todavia na sua diferença recíproca, senão enquanto constituindo como que *uma espécie nosológica única*, passível portanto de um prognóstico comum.

O interesse hipocrático pelas doenças agudas não se reflecte, pois, num estudo teórico de cada uma das conhecidas e, em especial, num exame dos seus prognósticos respectivos: pelo contrário, a definição do prognóstico é feita em geral, para todas as doenças agudas e independentemente de cada uma em particular.

Esta não é, todavia, uma conclusão tacitamente sugerida pelos textos hipocráticos: é uma tese essencial e expressa da própria medicina hipocrática.

Não é por isso de espantar que Hipócrates a consagre a finalizar o seu *Prognóstico*, quando, justamente antecipando a crítica, afirma:

Não se deve lamentar a ausência, no que foi dito, do nome de cada doen-

²⁵ Curiosamente, é sobretudo neste tópico que Hipócrates insiste na sua obra de referência sobre o *Prognóstico* (cf. I). Trata-se manifestamente de garantir a necessária adesão do doente às prescrições médicas, ponto a que a medicina hipocrática é particularmente sensível (cf. *Regime*, I, 2).

ça. Pois é pelos mesmos sintomas *em todos os casos* que conhecemos as doenças que atingem uma crise no tempo determinado²⁶.

Ora esta tese é de tal modo central na medicina hipocrática que constitui mesmo o *quid* que, segundo o autor, distingue a sua doutrina da preconizada pela escola de Cnido.

Eis o que precisamente sustenta o *Regime nas doenças agudas*:

As particularidades e divisões de cada uma das doenças não lhes eram [aos médicos de Cnido] desconhecidas; mas quando pretenderam enumerar claramente os diversos tipos de doença o que registaram foi incorrecto. Pois estas serão quase infinitas se a doença for considerada diferente de acordo com a mera diferença nos sintomas e a cada nome corresponder uma doença²⁷.

Claramente, o que aqui se encontra em causa é uma divergência quanto à determinação das doenças através do diagnóstico ou através do prognóstico; e o ponto por onde se afirma a diferença da escola de Cós é precisamente o privilegiar deste em desfavor daquele. Por isso mesmo, o que interessa não é tanto a semiologia das doenças particulares, mas a semiologia da doença *enquanto tal*.

O que está contudo suposto nesta asserção?

Manifestamente, duas noções, uma imediatamente evidente, a outra por assim dizer recessiva.

A primeira é a de que não há as doenças, mas *a* doença: por outras palavras, a de que antes de cada doença está o fenómeno geral da doença, o fenómeno geral de *haver doença*.

A segunda é a de que, se isto assim é, é-o porque para a medicina o que está verdadeiramente em causa não é a doença mas a saúde, ou, de outro modo, a preservação e/ou o restabelecimento da saúde.

Indaguemos o que isto pode significar.

O princípio basilar da medicina hipocrática, vimo-lo já, é o de que todas as doenças têm um curso natural, que o prognóstico justamente procura determinar. Mas este princípio não deve ser interpretado no sentido estrito que modernamente se lhe daria; com efeito, afirmar, em termos hipocráticos, que as doenças têm um curso natural significa antes considerar que as doenças *se integram num curso natural*, que as *prece-*

²⁶ *Prognóstico*, XXV (sublinhado nosso; seguimos nesta difícil passagem a tradução proposta por H. W. S. JONES). Noutro texto, vai mesmo mais longe: "O comportamento (τρόπος) de todas as doenças é o mesmo, só o lugar varia. Por isso, embora pareçam diferentes de acordo com a diferença do lugar, a natureza (ἰδέτη) e a causa (αἰτίη) das doenças é em todas uma única". (*Sopros*, II)

²⁷ *Regime nas doenças agudas*, III.

de, e de que elas constituem precisamente *uma perturbação*. Mas importante pois, para Hipócrates, do que reconhecer o curso natural das doenças é reconhecer simplesmente o curso natural (o curso da natureza) que as doenças vêm alterar; "curso natural das doenças" significa portanto, mais precisamente, no contexto hipocrático: o "*adoecer*" do curso natural. Daí, pois, que o decisivo não seja a doença, mas a saúde: pois a saúde não é senão o nome que adquire o próprio curso da natureza, quando, por contraste, sobrevem a doença.

Ora é justamente isso que a doutrina hipocrática patentemente comprova, quando a reconduzimos ao que tem de mais específico e nuclear.

Para Hipócrates, o corpo humano é, como vimos, naturalmente constituído por um conjunto de elementos primários, denominados *humores* (χυμοί)²⁸. Esses elementos possuem poderes ou propriedades (δυνάμεις) diversas e por vezes opostas, mas, em estado normal, existe uma mistura harmoniosa (κρᾶσις) entre eles. Nesta medida, a doença só sobrevem quando, perante factores externos, preponderantemente atmosféricos e climatéricos²⁹, a crase é quebrada e um dos humores predomina sobre os restantes. A natureza procura então restabelecer o estado primitivo através do calor interno, o qual "fermenta" os humores corpóreos de modo a fundi-los de novo (πέψις), processo que se dá em determinadas datas fixas, designados *dias críticos*, pois são aqueles em que se verifica a decisão (ou crise: κρίσις) entre a saúde e a doença. Se a natureza vencer, o equilíbrio é restabelecido e os resíduos desse processo são eliminados pelas vias normais ou reunidos num abcesso; pelo contrário, a doença triunfa (e o doente morre) se um tal processo não se der³⁰.

Parece claro que podem ser retiradas desta sinopse algumas conclusões fundamentais.

Em primeiro lugar, que a medicina hipocrática reconduz as diversas situações clínicas a um único mecanismo fisiopatológico, comum a

²⁸ O seu número, reduzido a quatro em *Da natureza do homem*, varia muito ao longo do *corpus*; a substância da doutrinação é contudo constante e podemos apreciá-la sobretudo nesta obra (IV), bem como na *Medicina Antiga* (XIV-XIX) e, evidentemente, nos três grandes tratados médicos que constituem o grupo central dos textos hipocráticos.

²⁹ A estes factores dedica Hipócrates o livro *Ares, águas, lugares*; mas eles estão sempre supostos nos tratados principais, nomeadamente *Prognóstico*, *Regime nas doenças agudas*, *Epidemias* e também *Aforismos*. A idade surge igualmente nestas obras como um factor endógeno sempre considerado.

³⁰ Note-se que esta doutrina, no que tem de especialmente característico (a concepção da crase como equilíbrio dos constituintes orgânicos, a noção de calor inato, mesmo a recondução a quatro elementos primários) precede os textos hipocráticos (encontramos o primeiro tópico já em Alcmeon e os dois últimos em Empédocles) e torna-se uma espécie de legado constitutivo da tradição médica subsequente, mesmo em Aristóteles e nos autores helenísticos posteriores.

todas: o que é justamente coerente com a sua concepção nosológica, onde, como vimos, as diferenças entre aquelas surgem claramente esbatidas.

Em segundo lugar, que só neste quadro é possível verdadeiramente apreciar a relevância do prognóstico na doutrina médica de Hipócrates: pois ele mostra-se agora imprescindível para desenvolver todas as operações tendentes à avaliação da situação e à definição do tratamento, seja fixando e descrevendo rigorosamente a sucessão dos sintomas, seja ponderando os factores desencadeantes, seja ainda prevendo com exactidão os dias críticos, seja finalmente decidindo a intervenção mais adequada e, em geral, reconhecendo a evolução do estado e o seu presumível desenlace. Mas mais do que isso: o mesmo quadro mostra que a própria fisiopatologia hipocrática tem, por assim dizer, uma orientação prognóstica, na medida em que surge totalmente vinculada a uma rigorosa cronologia semiológica que os estados mórbidos estritamente observam e que se encontra teleologicamente predeterminada pelo desequilíbrio inicialmente verificado no curso da natureza.

Ora daqui decorre precisamente a terceira e mais fundamental conclusão da doutrina hipocrática: a saber, a confirmação de que para Hipócrates o primado recai sobre a saúde e não sobre a doença, sobre o curso da natureza e a sua preservação, não sobre a perturbação e os modos de a debelar. Pois, com efeito, o que mais distintamente caracteriza essa doutrina é a impossibilidade de desinserir a doença do quadro natural em que emerge e a interpretação dos processos patológicos como a interrupção de um curso normal que a própria natureza tenta imediatamente corrigir e que só na senda e segundo o exemplo dessa intervenção, a saber, reconstituindo e secundando o curso da natureza e, portanto, procurando restaurar naturalmente o curso natural, podem ser eficazmente combatidos.

Evidentemente, esta posição tem um preço e, na aparência, um preço bem difícil de pagar. Pois qual então a margem de manobra com que a medicina fica em termos de intervenção terapêutica?

É preciso admiti-lo com franqueza: em bom rigor, nenhuma. Pois, se a doença não é senão a perturbação de um curso natural, a cura só pode consistir na regeneração desse mesmo curso; e para esse efeito ela não pode obviamente lançar mão de nenhum meio que vá ainda no sentido dessa perturbação, mesmo quando parecendo combatê-la, como seria a moderna atitude terapêutica de introdução de fármacos. "Preservar a natureza e não contrariá-la", tal é, com efeito, o preceito fundamental da medicina hipocrática nesta matéria³¹. E, nesta medida, o papel da medici-

³¹ *Preceitos*, IX (mas cf. a mesma ideia em *Sobre a alimentação*, XV: "a natureza basta a todos e em tudo"). Na mesma direcção, veja-se: *Medicina Antiga*, V; *Regime*, I, 15, e III, 69; *Sobre a alimentação*, 39.

na só pode ser aqui o de ajudar a natureza a restabelecer o seu próprio curso, colaborando na sua obra de reconstituição do equilíbrio perdido.

Mas como é isso feito?

Ora é neste ponto justamente que nos deparamos com o segundo conceito axial da medicina hipocrática: o conceito de regime.

"Regime" (em grego, *δίαιτα*) significa, em geral, *modo de vida*. Enquanto preceituação médica, torna-se verdadeiramente um *regime*. E, como o seu conteúdo no contexto hipocrático inclui predominantemente prescrições do domínio da higiene alimentar, a sua evolução para *dieta* é também plenamente justificada³².

Ora o objectivo do regime hipocrático consiste precisamente na tentativa de obstar, através de uma adequada dieta alimentar, mas também de uma correcção dos hábitos perniciosos ou da alteração das envolventes ambientais, à preponderância crescente do humor responsável pelo aparecimento da doença³³. A sua aplicação encontra-se porém enquadrada por dois princípios fundamentais, que, à luz do que antecede, se explicam por si mesmos: a preocupação de tudo fazer gradualmente e sem violência, evitando mudanças bruscas³⁴; e a importância de não perturbar o doente³⁵. Trata-se pois, uma vez mais, da doutrina de deixar a natureza fazer o seu livre curso, dando-lhe apenas, quando necessário, os meios para ela ser capaz de, por si própria, o regenerar: "a natureza do doente é o seu próprio médico"³⁶: tal a tese que aqui se encontra ultimamente suposta.

Esta atitude parecerá porventura chocante a um auditor moderno.

³² Os textos hipocráticos são de facto extremamente atentos ao *modo de vida*: nomeadamente, como se compreenderá, ao modo de vida do paciente antes de ter contraído a doença, que é justamente o seu *curso natural*. Essa atenção é absolutamente exaustiva e minuciosa de um ponto de vista semiológico, pois o significado prognóstico dos sintomas varia de acordo com a maior ou menor alteração que se detecte em relação ao género de vida a que o indivíduo estava anteriormente habituado (que número de refeições fazia por dia, qual o comportamento durante o sono, etc.); o afastamento da norma constitui pois, por si só, um sinal (e um critério) de morbilidade (cf., para estes aspectos, *Regime nas doenças agudas*, mas também especialmente *Aforismos e Epidemias* I, III). Note-se que este é um outro ponto em que a epistemologia aristotélica muito deve à tradição médica, quer, em geral, pela vinculação da medicina ao indivíduo, quer também, neste âmbito, pelo reconhecimento da significativa diversidade de condutas individuais em relação à doença.

³³ Lição amplamente prosseguida no *Regime nas doenças agudas*, onde todavia alguma intervenção terapêutica (nomeadamente purgas) ou cirúrgica é também prevista.

³⁴ Cf. *Aforismos* II, 51, e *Regime nas doenças agudas*, passim.

³⁵ Paradigmaticamente nos *Aforismos* I, 20: "Durante ou logo a seguir a uma crise, não incomodem o doente nem façam experiências com purgas ou outros agressivos, mas deixem-no em paz."

³⁶ *Epidemias*, VI, 5, 1.

É certo que a poderíamos justificar alegando a ignorância da exacta etiologia das doenças e, consequentemente, o desconhecimento das drogas indicadas para as combater. Poderíamos até chamar a atenção para a extrema coerência que assiste à medicina hipocrática, onde o procedimento terapêutico é absolutamente solidário da doutrina médica geral. Nada disso, todavia, faria justiça à medicina hipocrática: pois, para a fazer, é necessário antes de mais compreender o que se encontra verdadeiramente em causa.

Ora o que se encontra em causa é, de novo, o primado da saúde sobre a doença, o primado da preservação do curso natural sobre a eliminação do factor perturbador; e, portanto, é também a preocupação de garantir a promoção da saúde pelo correcto modo de vida, antes de ter de vir acudir-lhe mais tarde, em situação porventura desesperada. O que se encontra em causa é pois, numa palavra, toda uma concepção de medicina inteiramente diversa da que hoje conhecemos e onde, longe de o regime constituir a atitude terapêutica da medicina, como modernamente a ordem dos factores imporia, é pelo contrário a medicina que constitui, ela própria, *uma parte do regime*.

O conceito de "medicina antiga", que Hipócrates desenvolve no opúsculo com o mesmo nome, refere justamente esta reminiscência de um cuidado milenar que levou desde o início os homens a precaver-se contra o que os pode ameaçar, a procurar o que os preserva e a evitar o que lhes é nocivo. Ora é neste cuidado – propriamente o regime, enquanto determinação do correcto modo de vida –, que, segundo o mesmo opúsculo, remotamente entronca a arte médica, como regime particular em caso de doença³⁷.

Esta inclusão da medicina no regime tem todavia um significado: a saber, o reconhecimento de um *continuum* entre saúde e doença, apenas à luz do qual a contiguidade entre regime e medicina pode paralelamente perceber-se, e, portanto, a compreensão da doença como uma degeneração do modo de vida, antes mesmo de se haver tornado a degenerescência de um processo orgânico; e neste reconhecimento consagra-se, afinal, a mais cabal restituição da lição hipocrática segundo a qual as doenças se inscrevem num curso natural, de que são verdadeiramente o "adoecer".

A esta luz, o curso natural que as afecções vêm perturbar não é senão o correcto modo de vida; e, precisamente por isso, a medicina não é também senão o nome que em situação-limite adquire esse mesmo correcto modo de vida.

³⁷ Cf. *Medicina Antiga*, III-XII.

Daí a excelência que lhe é atribuída como simplesmente *a arte*. Ela é, na verdade, de um ponto de vista hipocrático, a arte da vida, condição por isso mesmo de todas as outras; mas é também a arte eminentemente humana, porque aquela que permite salvaguardar e proteger o homem *na sua natureza* e, neste sentido, cumprir e realizar a própria *natureza do homem*.

Eis justamente o que a muito vasta finalidade que Hipócrates algures lhe prescreve permite amplamente confirmar. Não se trata apenas, com efeito, de combater a doença, mas de

preservar a saúde dos que estão bem, proporcionar boa condição aos atletas e, numa palavra, contribuir para a realização das aspirações de cada homem³⁸.

Ora nesta perspetivação do homem como uma totalidade integral e viva que a medicina procura salvaguardar ou regenerar, nesta perspetivação do homem na sua natureza e nas suas aspirações, está já uma *outra concepção de homem*, mais profunda e abrangente do que a primitiva e afinal irredutível à que inicialmente o restringia aos seus constituintes primários.

E essa precisamente a que plasma o diferencial da atitude médica para Hipócrates: essa, pois, a que falta precisamente pesquisar.

3. Uma antropologia hipocrática

Podemos com facilidade pontuar a diferença entre as duas concepções antropológicas que encontramos na medicina hipocrática.

No início, o homem aparecia reduzido a um conjunto de constituintes orgânicos: a sua natureza era pois, assumidamente, a natureza do seu corpo. Agora, pelo contrário, o que está diante da medicina é o próprio homem, decerto o homem *que é e enquanto* é constituído por esses elementos, mas em todo o caso o homem como tal, dotado de uma natureza que transcende a mera amálgama de humores e de uma história que naturalmente o destina a procurar realizar as suas aspirações.

O que seja este "outro" homem é pergunta que não ocorre a Hipócrates e que por isso não obtém qualquer resposta ao longo do seus textos. E é compreensível que assim seja: porque a questão "o que é o homem?", nestes termos, é imediatamente filosófica e o pensar que percorremos é por excelência irredutível à filosofia, enquanto consiste propriamente no da clínica.

³⁸ *Regime nas doenças agudas*, IX. Seguimos uma vez mais a leitura de H. JONES neste passo controvertido.

Mas significará isto que a medicina hipocrática está condenada a silenciar-se como antropologia ou então a restringir-se à grosseira e equívoca enumeração dos constituintes primários?

Eis uma interrogação mal formulada: pois a alternativa coloca-se já de dentro de uma compreensão filosófica da questão "o que é o homem?", quando o que a medicina hipocrática justamente reivindica é uma outra e mais fundamental compreensão dessa questão.

Por isso mesmo, o que neste sentido interessa do ponto de vista da restituição de uma antropologia hipocrática não é a resposta que nela se daria à questão filosófica pelo homem (e que fatalmente cairia na anterior alternativa entre o ingénuo materialismo dos "elementos primeiros" e a mera admissão atemática de uma mais abrangente dimensão do homem), mas a própria afirmação de *um outro modo de questionar* pelo homem e os contornos que esse novo modo configura. Numa palavra, pois, é na própria reformulação da questão antropológica, a que, segundo Hipócrates, a medicina procede, não na solução com que acessoriamente pretende contribuir para a resposta à questão filosófica, que reside verdadeiramente a *antropologia hipocrática*.

Mas qual, então, a natureza dessa reformulação?

De um modo assaz imbricado e enigmático, julgamos que ela se prende com a própria relação peculiar que a medicina mantém com o homem.

Um texto decisivo dos *Preceitos* pode ajudar-nos a compreender isto.

Diz assim:

Pois aí onde há amor pelo homem (φιλανθρωπία) está o amor pela arte (φιλοτεχνία)³⁹.

A medicina está ultimamente vinculada a um amor pelo homem: ela é "filantropia" (φιλανθρωπία) e é por aí exactamente que se confirma a sua radicação no cuidado ancestral com a sua preservação.

Ora a filosofia é antes um amor pelo saber (φιλοσοφία): a sua relação com o homem é portanto mediada pelo saber e é *por mor* do saber, não por mor do homem, que ela se interroga pelo homem. Por outras palavras, a filosofia busca saber o que é o homem, não busca o que o homem é; busca saber o homem, não busca o próprio homem.

Esta precisamente a raiz da especificidade da arte médica neste ponto. Com efeito, o "conhecimento sobre o que é o homem" que, segundo a *Medicina Antiga*, esta cultiva não visa, a despeito da homonímia, determinar *o que ele é*, nem sequer enunciar como ele é, pois não consti-

³⁹ *Preceitos*, VI.

tui justamente um conhecimento que, tal o da filosofia, se esgote em si mesmo ou seja exercido apenas "por mor do saber": visa antes *fazer o que ele é*, colaborando na sua preservação e na sua realização como homem.

Ora este "fazer o que o homem é" não só presume constitutivamente um saber, como *é* ele próprio um saber e, mais do que isso, o saber do homem por excelência.

Nesta medida, a medicina, segundo Hipócrates, conhece o homem de um modo que à filosofia está intrinsecamente vedado. Não justamente por causa daquilo que sobre ele deve saber para como tal conhecimento se realizar (o domínio puramente instrumental de como o homem é feito, em que seria meramente ciência): mas pelo saber que nela mesma e pela sua mesma prática se concretiza e que, consistindo num fazer o próprio homem, lhe confere a sua verdadeira dimensão de *arte* médica.

O que está ultimamente presente na crítica hipocrática à filosofia desenvolvida na *Medicina Antiga* não é pois a mera reivindicação de um conhecimento mais adequado, ou mesmo mais verdadeiro, sobre a natureza do homem: é a reivindicação de um conhecimento de outra ordem, no qual, segundo ele, se consuma o verdadeiro conhecimento de o que é o homem.

Ora é evidentemente apenas sob este ponto de vista que se pode compreender a deontologia hipocrática. Pois nela não se trata precisamente de prescrever normas abstractas (jurídicas, éticas ou, numa palavra, filosóficas) de conduta médica: trata-se de reconhecer no doente a integridade do homem na sua indizibilidade mesma e de reclamar para ela o primado sobre todos os discursos que sobre ele se queira bem-intencionadamente verter.

De nada vale discutir a verdade ou inverdade filosófica desta posição. Não por que ela não seja discutível: mas porque o que importa é meditar o que, para a medicina e para a filosofia, ela pode paradoxalmente trazer de novo da vetusta actualidade dos seus dois mil anos.

ABSTRACT

BETWEEN PHILOSOPHY AND MEDICINE: THE HIPPOCRATIC ANTHROPOLOGY

Any analysis of the Hippocratic anthropology must begin by taking a stand on two quite different issues. On the one hand, it must ascertain a precise and definite meaning of the word 'Hippocratic' in such a context, considering the historical problems surrounding the 'real' Hippocrates and the doctrinal

heterogeneity of the Hippocratic collection. On the other hand, it must justify the very possibility of an anthropology within the Hippocratic tradition, by accommodating it with the obvious animadversion that its most representative works show towards any philosophical or speculative inquiry.

The first problem can be solved by purely historical means, viz. by restricting the object of analysis to the texts that admittedly represent the views of the Hippocratic school. Not so with the second one, which constitutes the true significant problem from a philosophical point of view and with which the present article is therefore concerned.

After discussing the texts where the question on the nature of man is posed (*Ancient Medicine XX, On the Nature of Man I-IV*), a general survey of the Hippocratic conception of the theoretical and scientific foundations of clinical practice is given, in order to understand the statement according to which it is to medicine, and not to philosophy, that an answer to such a question truly belongs. From such a survey a thesis arises: that, according to the Hippocratic perspective, the appropriate answer to the question on the nature of man is not the one that seeks to determine what man is, even by means of the empirical methods of medicine, but the one that reshapes the question itself, thereby replacing the philosophical focus on the knowing of man, for the sake of knowledge, by the clinical focus on the caring of man, for the sake of man himself.

A QUESTÃO DA SÍNTESE NA GÉNESE DO IDEALISMO ALEMÃO, PARTINDO DO SEU MAIS ANTIGO PROGRAMA

Manuel J. do Carmo Ferreira

Universidade de Lisboa

Pretender expor nos limites de um artigo a génese, em parte ainda por esclarecer cabalmente, do multifário e complexíssimo movimento designado como "Idealismo Alemão", no seu carácter reticular e multipolar, seria um empreendimento sobremaneira vão.

Ao adoptar-se como objecto de exposição o problema da síntese, propomo-lo como *primum movens* dessa revolução especulativa, como veículo privilegiado das tensões que o originam e obrigam a desenvolver-se em diferentes direcções; recupera-se assim um grande motivo polarizador, abrindo de este modo uma via de acesso que introduza, informe e desenhe o processo de configuração histórica do "Idealismo Alemão".

A problemática da síntese, das instâncias de unificação, da *Verbindung* que todos os seus protagonistas intentam formular é, em si mesma, uma constelação de posições, de aspectos e de temas: históricos, metodológicos e formais, sistemáticos e reflexivos, mas, com esse questionamento essencial, estamos seguros de nos situarmos no âmago dessa *discordia concors* ou dessa *concordia discors* que o "Idealismo Alemão" constitui.

Elendo como referência – ponto de partida e horizonte de sentido – um texto de muitos modos enigmático e fascinante, *O mais antigo programa de sistema do Idealismo Alemão*, o qual de alguma forma condensa atitudes e doutrinas que são peculiares a todo o movimento, com o poder evocativo de todos os começos, abordamos directa e imediatamente esse grande momento da inteligência e da sensibilidade humanas, cuja eficácia remota nos continua a provocar.

Circunscrevemo-nos, por conseguinte, ao campo histórico que de essa *acme* se domina, "o grande decénio", como expressivamente o designou Oskar Fambach¹, em que o século culmina, mas que se inicia de facto em 1789:

É em 1789 que Kant redige (como o estabeleceu Norbert Hinske, o mais recente editor do texto) a *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade do Juízo* – que não publica – e a *Crítica da Faculdade do Juízo* (Kant envia ao editor a primeira parte do manuscrito em 21 de Janeiro de 1790) aparecida no ano seguinte, a obra matricial dos grandes desenvolvimentos sistemáticos do idealismo e principal contributo para a transfiguração especulativa da filosofia transcendental no sentido de um sistema metafísico.

É em 1789 que Reinhold faz aparecer o *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação*, Jacobi a 2ª edição das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa*, a edição que os jovens idealistas compulsaram e que lhes estruturou a concepção do *ser* como síntese do condicionado e do incondicionado, como absoluta mediação, e Maimon um estudo sobre a verdade onde anuncia o seu "idealismo simbólico" e prepara, *ad Kantium*, o seu *Ensaio sobre a Filosofia transcendental* que, no dizer de Fichte, subverteu inteiramente o projecto crítico kantiano, abrindo para perspectivas que alimentarão todo o idealismo posterior².

É ainda em 1789 que, junto à fronteira (física e espiritual), a Revolução Francesa se oferece aos alemães como esse "grande espectáculo" que, no juízo de Kant³ como que fenomenaliza o absoluto da liberdade, suscitando com isso um "entusiasmo moral" que acompanhará como uma fermentação permanente o ideário idealista.

D. Henrich, a quem se deve o mais acabado programa de investigações em torno da génese do Idealismo Alemão, resume expressivamente o sentir comum de quantos se dedicam a esclarecê-la: "Nestes poucos anos entre 1789 e 1800 amadurecem todas as evidências que estarão na base dos sistemas posteriores. Esta época acolhe os segredos do sentido muito peculiar da especulação idealista."⁴

¹ *Das große Jahrzehnt*, Berlin, Akademie Verlag, 1958.

² *Carta a Reinhold*, Fim de Março/Começo de Abril de 1797, *Gesamtausgabe* III/2, p. 275.

³ *O conflito das Faculdades*, *Kants gesammelte Schriften* (Ak.), VII, pp. 85-86

⁴ D. HENRICH, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, 1991, p. 52.

1. A união (*Vereinigung*) como a questão axial do fragmento *eine Ethik* – seu desdobramento em núcleos temáticos característicos do movimento idealista:

O mais antigo programa de sistema do Idealismo alemão – título controvertido apostado por F. Rosenzweig e que conviria substituir pelas palavras com que abre, *eine Ethik*⁵ – proporciona um ponto de partida que se revela muito adequado para uma exposição da questão da síntese como desencadeadora do Idealismo Alemão; encerrando já *in nuce* todos os conceitos importantes e os complexos sistemáticos que determinam a filosofia subsequente, que antecipa, temática e reflexivamente, através de um potencial teorético ímpar, restitui-nos uma constelação histórico-especulativa e estrutura-se segundo uma convergência de campos filosóficos regidas pela preocupação da unidade: no fragmento projecta-se, de facto, o encontro da filosofia prática, da estética, da filosofia da religião e de uma concepção da história, prenunciada como o lugar de todas as sínteses, enquanto progressão da consciência e da realidade da liberdade, última condição de possibilidade de toda a unificação. Não era já de Kant a afirmação de que nem sequer pensaríamos por categorias se não fôssemos livres?

A *Vereinigung*, *compositio*, *koinounia*, *synthesis*, impõe-se como a questão axial em torno da qual se constrói o fragmento *eine Ethik*, como o impulso que se irá desdobrar em núcleos temáticos que desenharam a figura identificadora do Idealismo Alemão.

Este motivo regente atesta-se no escrito de muitos modos:

– **na intenção sistemática**, ao evocar a transformação futura da filosofia numa metafísico-ética que conjugue num sistema acabado todas as Ideias ou, o que significa o mesmo, todas as sínteses práticas ideais; ou seja, ao projectar uma renovada legitimidade do saber na unidade conseguida da *ratio essendi* e da *ratio agendi*, de uma razão como vinculação ou teoria e praxis de união;

– **na preocupação com o fundamento**: a consciência de si, "a representação de mim mesmo como de um ser absolutamente livre", é dita constituir "a primeira Ideia", começo e princípio do sistema, génese e acção primitiva. Esta operação de fundamentação instala o texto numa tensão, que será característica do idealismo no seu conjunto, entre uma perspectiva arqueológica, remetendo para uma origem, e uma perspectiva teleológica ou mesmo escatológica, que afirma o primado de um futuro a realizar;

⁵ Vide reprodução da edição crítica por Chr. Jamme e H. Schneider e tradução portuguesa por M. Carmo FERREIRA in: *Philosophica*, nº 9 (1997), pp.225-236.

– **na posição de uma dihaíresis estrutural e genética**, em polarizações que compõem tematicamente o texto e que são no essencial a contraposição eu/mundo, natureza/história, sensibilidade/razão e, transversalmente, a oposição mecanicismo, repressão, temor, razão simulada, de um lado, liberdade e razão sensível, do outro;

– **no estabelecimento das instâncias operadoras da síntese**: a Ideia, objecto da liberdade e acto supremo da razão, mais do que uma simples estrutura formal de unificação ou síntese ideal, consigna um programa simultaneamente heurístico e operacional de unidade, uma tarefa eminentemente prático-poiética de construção na história de uma comunidade livre, "a maior obra da Humanidade"; a síntese do teórico e do prático, do mundo e do eu, da ciência e da arte, da verdade e da bondade na beleza, fraternização universal a que a filosofia, uma "filosofia do espírito", tem de dar forma;

– **na pedagogia da união que projecta**: a dimensão poética, política e religiosa da unidade, convergem na Ideia de Humanidade, verdadeiro sujeito da síntese que reconcilia em progresso e na paz a singularidade e a totalidade.

A projecção do futuro e a paixão da liberdade sustentam este questionar da unificação, a qual se mostra assim ser indissociavelmente uma pergunta pela história; o processo histórico, e somente ele, é o lugar em que se produz a união do idêntico e do diferente, e a síntese se realiza unicamente como resultado de uma história da liberdade.

2. A matriz kantiana do problema da síntese e a aporética inerente à resolução crítica.

Neste domínio, como em quase todos, Kant é a referência obrigatória.

A questão de saber como e dentro de que limites e com que fundamento a síntese é possível ou é efectiva converte-se e permanece em Kant a interrogação crucial que põe em marcha a *Crítica da razão pura* e que mobiliza ainda as principais obras que se lhe seguem: ela constitui o cerne do idealismo transcendental.

A descoberta deste problema representa mesmo a viragem determinante de Kant para o posicionamento crítico quando se confronta no § 1 da *Dissertatio* de 1770 com o conceito de *mundo* como o de um todo de uma actualidade finita e que não é parte⁶. Está em causa pensar uma *compositio*, uma integração das partes numa unidade que não seja uma

⁶ *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Ak. II, pp. 387-389.

noção abstracta que elida a dimensão temporal das séries discretas de tudo aquilo que é.

A pergunta pela síntese, dita por Kant *rationis quoddam problema*, é a pergunta pela "possibilidade de produzir na intuição" isto é, nas condições do tempo, uma totalidade: como coordenar num todo partes que se sucedem? Decisiva para a concepção posterior da síntese será a sua determinação como *produção* de um todo, como *progressão* das partes ao todo, produção e progressão veiculadas na oposição de matéria e forma e que conotam desde logo um procedimento genético, aludem à origem de uma composição, de uma *Zusammensetzung* primitiva, procedimento com que identificará a perspectivação transcendental.

No problema da construção e da natureza da síntese, no estabelecimento desta origem, não *katá physín* mas *katá lógon*, fará Kant consistir todo o processo cognoscitivo, origem que será razão da emergência e plano estruturante de todo o questionamento transcendental, recapitulado na fórmula que, nem por tão repetida, perdeu a sua pregnância sistemática: "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?"

É da exploração coerente deste modo de interrogar, princípio de congruência de todo o sistema kantiano, e não só na sua vertente teórica, das implicações para a ideia de filosofia das perspectivas nele envolvidas que se socorre G. Funke para tipificar com plena legitimidade a filosofia kantiana no seu conjunto como uma "Lógica da síntese", a tematização em horizontes diferenciados deste poder unificador, desta força totalizadora que é o verdadeiro lógos do ser e que o juízo articula⁷.

A primeira formulação propriamente transcendental da questão da síntese aparece na sempre citada *Carta a M.Herz*, de 21 de Fevereiro de 1772:

"Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?"⁸

Sobre que fundamento repousa a relação daquilo a que se chama em nós representação com o objecto?

É o problema da objectividade, como Kant o entende, que aqui se enuncia: como é que em nós há algo que não é nós? Como é que em algo que é meramente subjectivo, a esfera das representações, o circuito da consciência, emerge algo objectivo, a referência a uma essencial alteri-

⁷ "Kants Logik der Synthesis und die Schliessung einer 'unübersehbaren Kluft' (KDU XIX) auf dem Geistesgeschichtlichen Hintergrund der kritizistischen Kritik, des deutschen Idealismus und der romantischen Dialektik entwickelt", *Revue Internationale de Philosophie*, 45 (1991), p. 58

⁸ Ak. X, p.130.

dade, ao outro de si, a um *extra nos* que tem de ser entendido, para evitar a deriva metaforizante da linguagem, como um *praeter nos*, um para além de nós?

Qual o fundamento de relação, da *Beziehung*? pergunta Kant. Como pensar e onde assentar a referencialidade constituinte da representação ao objecto? Onde fundar esta posição intencional da consciência que se descobre tensão, função do objecto, de uma respectividade que é presença de um mundo de objectos num eu ou em nós? Que disponibilidade manifesta o objecto a deixar-se ser presente na relação? E, porque é da verdade que aqui se trata e se procura determinar, como pode o *ens* ser *a priori* um *verum*? Qual a natureza desta *relatio* que não supõe os *relata* antes os constitui no acto mesmo em que se constitui? Que tipo de anterioridade caracteriza esta conexão que suscita ela própria os *disjecta membra* que articula?

Este conceito de *Beziehung*, de relação, ou mais propriamente de referência, designa a essência mesma da *síntese*: ele abre para um campo semântico e para um alargado horizonte problemático, o que lhe confere desde este emprego uma centralidade prospectiva inigualável.

A síntese em geral aparece definida do seguinte modo no § 10 da Analítica transcendental da *Crítica da Razão Pura*: como "a acção [*Handlung*] de juntar umas às outras diferentes representações e captar a sua diversidade num conhecimento, [...] a síntese é o que reúne propriamente os elementos e os unifica num certo conteúdo." (B 103) O § 16 exporá o cerne da doutrina⁹.

Este começa por ser um trabalho da imaginação, "função cega, embora imprescindível da alma" (B 103), operadora da síntese no que diz respeito ao material da intelecção.

Mais radicalmente, a ligação (*Verbindung, conjunctio*) de um diverso em geral "é um acto (*Aktus*), uma acção (*Handlung*) da espontaneidade da faculdade de representação." (B 130). De modo mais específico "a ligação é a representação da unidade *sintética* do diverso" (B 131) "realizada unicamente pelo próprio sujeito" (B130), obra sua pois, que é o "eu penso", a unidade originariamente sintética da apercepção – a auto-consciência é que produz a representação "eu penso" (§ 16, B 132); é ela a operadora da síntese, em referência agora à constituição do "puro" objecto.

⁹ No seu todo a "Dedução dos conceitos puros do entendimento" (B 129-169) constitui o texto verdadeiramente central na construção do idealismo kantiano e na construção da síntese: "In dem Prinzip der Deduktion der Kategorien ist diese Philosophie ächter Idealismus [...]. In jener Deduktion ist das Prinzip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs Bestimmteste ausgesprochen." HEGEL, *Differenz...*, *Gesammelte Werke*, vol. 4, pp. 5-6

A síntese figurativa da imaginação só parcialmente se pode dizer produtiva, uma vez que permanece subordinada à regra da unidade sintética da consciência; só esta é propriamente *Erzeugung*, criação, produção *ein ganzes neues Ding* – de uma coisa inteiramente nova – novidade que é a *compositio*, a *Vereinigung*, resultado do juízo, acto criador impotente para criar¹⁰.

"Sou-me pois consciente do si mesmo idêntico [e não um eu tão multicolor e diverso quanto as representações que tenho] porque chamo *minhas* a todas as representações em conjunto que perfazem uma só." (B 135): esta síntese necessária *a priori* das representações, designada em reminiscência leibniziana como unidade sintética originária da apercepção e como autoconsciência é o sujeito como acção de tornar *suas* as representações, o fazê-las ser para mim, como produção de uma pertença a si – *Meinigkeit* e *Mirgehören* – apropriação que é a estrutura mesma da posição e da essência do sujeito, este tornar para si, constituindo como tal a ligação (*Verbindung*) mais primitiva, "o fundamento do que chamamos em nós representação com o objecto", produção da unidade e da identidade, e a própria analiticidade do pensar, fundada na pura identidade formal, tem como condição a síntese que é a consciência da pura referência a si. Esta auto-referencialidade – e Kant oscila entre designá-la como Eu (*Ich*), o qual, enquanto *eu penso* é o poder de acompanhar todas as minhas representações, ele mesmo produzido como representação, e o *Selbst*, o si mesmo, a pura reflexividade, a autoconsciência produtora. O sujeito que opera a apropriação constituinte é ele mesmo a fonte e o princípio da unificação, a origem de si como síntese.

Esta auto-referencialidade, este *Selbst* como tornar para si mesmo, constituirá sempre a notificação típica da subjectividade em Kant, o seu *proprium* em todas as dimensões, no plano prático como autonomia, no plano estético como presença a si sob a forma da harmonia das faculdades e no plano teleológico como heautonomia e chama-se então *reflexão*.

Não pode espantar a dificuldade deste tratamento: esta ligação originária é "o princípio supremo de todo o conhecimento humano" (B 135), "o ponto supremo a que se tem de suspender todo o uso do entendimento e mesmo toda a lógica e, de acordo com ela, toda a filosofia transcendental" (B 135). "De esta ligação originária se podem extrair muitas consequências" reconhece Kant (B 133), pois ela configura efectivamente o primado e a fecundidade sistemática da consciência de si. Tudo depende de facto desta compreensão da subjectividade como autoconstituindo-se

¹⁰ Cf. *Antropologia*, § 31, Ak. VII, pp. 275-276 e as *Cartas a S. Beck*, de 20 de Janeiro e 3 de Julho de 1792, Ak. XI, pp. 313-316 e 346-348, autêntica súmula da doutrina kantiana da objectividade como *Zusammensetzung*.

por referência a si, reflexividade que é espontaneidade ou autoactividade, unidade e identidade, mais do que Egoidade (*Ichheit*) pensante é *Selbstheit*, Ipseidade reflexiva.

As implicações sistemáticas do conceito de síntese assim estabelecido são imediatas: ao exercício deste poder unificador e identificador chamar-se-á razão e então, perguntar pelo fundamento da relação procurada passará a ser a pergunta pela síntese incondicionada das condições ou funções de unidade dos nossos conhecimentos, e, porque a razão aparece como articulação organizada autofinalisticamente, como um sistema, "a forma de um todo", a pergunta incidirá sobre a fundamentação do sistema do saber.

O que se procura em última instância garantir é a conjugação entre a legislação teórica da natureza e a legislação prática da liberdade, os dois domínios supremos da objectividade, entre uma determinada ordem natural, ou seja, a composição (*Zusammensetzung*) das representações do mundo presente, diz Kant, e a ordem da liberdade, ou seja, a composição das acções como acontecidas sob leis éticas. Em qualquer dos casos, a síntese última só poderá ser absoluta.

Somos deste modo conduzidos a duas universalidades em conflito e aparente exclusão.

As ideias da razão designam as sínteses sistemáticas supremas, mas afirmam-se como meras projecções heurísticas, simples pontos de vista; análogas a um esquema da sensibilidade, a unidade e a identidade que permitem alcançar são supremas apenas formalmente; a idealidade das sínteses sistemáticas e o carácter meramente regulativo da representação da totalidade que atingem, "desrealizam" a razão, e o fundamento procurado surge como irremediavelmente problemático: o *Grund* anuncia-se definitivamente como *Abgrund*:

Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als letzten Träger aller Dingen so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft (B 641) "*A necessidade incondicionada de que tão imprescindivelmente carecemos, como suporte último de todas as coisas, é o verdadeiro abismo para a razão humana.*"

O sistema kantiano será pontuado nas articulações decisivas por múltiplas versões deste *abismo*, metáfora da inacessibilidade da *Beziehung*, da relação de síntese, abismo detectado *a parte ante*, e são palavras suas, "no mistério [*Geheimnis*] da origem da nossa sensibilidade. A relação de esta sensibilidade a um objecto, e o que seja o fundamento transcendental desta unidade, estão, sem dúvida, demasiado profundamente ocultos" para que possamos investigá-los (B 334), até culminar, como

sua derradeira expressão no "abismo a perder de vista"¹¹ entre o incondicionado da liberdade e a natureza sempre condicionada. O § 76 da *Crítica da Faculdade do Juízo*¹², acerca do qual Schelling viria a afirmar que "talvez nunca em tão poucas páginas se condensaram tantos pensamentos profundos"¹³, traça a topografia desses abismos: entre possibilidade e efectividade, entre ser e dever-ser, entre representação e coisa em si, entre pensar e ser, entre a pura subjectividade racional e a objectividade contingente; uma hipótese, logo afastada, a de um entendimento intuitivo, resolveria a síntese na afirmação de uma identidade originária de possibilidade e efectividade, de universal e particular, de espontaneidade e receptividade. A síntese puramente ideal e a única que a razão consegue nesta pura presença a si mesma em que se atesta um poder supremo que é perfeita impotência é dita um excesso, uma desmedida, um risco perene de extravagância (*überschwenglich*). Será a imaginação, faculdade de configuração dessa excedência, a revelar-se a faculdade dos abismos, a formular a mediação humanamente possível, uma mediação afinal e em última instância simbólica: aqui a ideia torna-se sensível, e ao poder de pensar por recurso a ideias estéticas chama Kant "espírito" (*Geist*), intervindo pela primeira vez, no § 49 da *Crítica da Faculdade do Juízo*, um conceito decisivo para a posteridade idealista e que anuncia a síntese viável entre natureza e sujeito, entre intuição e conceito.

Recapitulando o percurso transcendental em busca do *Urgrund*¹⁴, do fundamento originário sempre mais além dos limites da razão, é o próprio Kant a interrogar-se sobre se as sínteses que o sistema alcança construir não passarão afinal de "um acidente feliz e propício"¹⁵.

A última palavra que os contemporâneos reterão não será a da união, da relação fundada, mas a da separação, da *Entzweiung*, da dualização, da cisão que deixa definitivamente na sua diferença, absoluta e irreduzível, os opostos, o que impedirá metodológica e sistematicamente a consumação da síntese. Paradoxal e inconsequentemente, Kant teria, apesar de fazer cristalizar absolutamente a cisão, firmado o princípio da resolução das oposições e indicado a direcção em que a síntese se poderá cumprir. A aporética imanente que impele Kant de *Crítica* a *Crítica* será ainda o *primum movens* do idealismo pós-kantiano¹⁶

¹¹ *Crítica da Faculdade do Juízo*, Ak. V, p.175.

¹² Ak. V, pp. 401-404.

¹³ *Vom Ich, Historisch-Kritische Ausgabe* 1, *Werke*, vol 2, p. 175.

¹⁴ *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 76, Ak. V, p.402.

¹⁵ *Crítica da Faculdade do Juízo*, Ak. V, p. 184.

¹⁶ De entre a bibliografia fundamental para o tratamento da doutrina kantiana da síntese saliento:

3. Momento de transição: o movimento circum-kantiano.

O movimento filosófico em torno de Kant é unânime em identificar o kantismo com a recondução de todos os problemas de índole sistemática à posição da síntese *a priori*, nodular de toda a sua concepção da filosofia, bem como com o carácter formal da relação principal assim encontrada; nisto concentrará igualmente o essencial da controvérsia, pondo em causa o idealismo crítico pela insuficiente radicalidade e coerência da instância unificadora do *ordo essendi* e do *ordo cognoscendi*, o que compromete o fundamento de todo o sistema. A unidade, identidade e totalidade suspendem-se no indefinido.

No círculo de amigos de Francoforte em que se inscrevem os três antigos alunos do *Stift* de Tubinga –Hegel, Hölderlin e Schelling – mas onde é de justiça destacar também as figuras de Isaak von Sinclair e de Jakob Zwilling ainda insuficientemente recuperados como protagonistas na gestação da nova orientação idealista, apesar dos esforços de Hannelore Hegel, Dieter Henrich e Christoph Jamme, nessa comunidade a um tempo crítica e projectiva que ensaia um *syn-philosophieren*, um co-filosofar efectivo, no interior do qual se produzirá *O mais antigo programa*, regista-se o afrontamento crítico com o projecto transcendental de Kant, revisto à luz do seu prolongamento fichteano.

As preocupações deste círculo incidem primordialmente sobre a natureza e o fundamento das contraposições unidade originária e diferença, ser e juízo, começo e totalidade, na tensão agudizada entre uma filosofia do ser e uma teoria da subjectividade, entre uma filosofia da origem e do fundamento e uma teoria da identidade como totalidade: o que cada um deles pretende à sua maneira é o esclarecimento da *Beziehung*, da síntese susceptível de articular numa unidade o começo e a sua disseminação, as diferenciações emergentes.

Todos estigmatizam o programa transcendental como *Reflexionsphilosophie*, como uma doutrina do primado da consciência e do entendimento, como a absolutização de operações e de estruturas meramente formais; apoiada em experiências de dissociação tanto no plano teórico como no plano prático, a reflexão, intentando inscrever a matéria, o parti-

H. HOPPE, *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin/N.York, W. de Gruyter, 1983, X-252 pp.;

J. BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, P.U.F., 1996, 345 pp.;

C. BINCKMANN, *Differenz oder das Denken des Denkens. Topologie der Einheitsorte im Verhältnis vom Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*, Hamburg, F. Meiner, 1996, CII-429 pp., com uma bibliografia completíssima sobre o tema, pp. 387-429.

cular determinado, em puras relações de forma ou leis gerais, vê-se impelida para um processo infinito; nenhum ponto absoluto de certeza pode ser alcançado, pois representaria a irredutível contradição de uma infinitude finita e acabada. O posicionamento transcendental, em rigorosa coerência com a decisão metodológica que lhe dá origem, reduz a razão ao entendimento, dilacera a existência numa fenomenalidade sem densidade de ser e instala uma cisão, ela sim absoluta, assimilada à oposição sujeito/objecto, matriz de todas as restantes oposições. Será comum aos amigos do círculo a tentativa de recuarem para além da cisão, procurando situar a síntese numa instância anterior à consciência reflectinte: encontrá-la-ão na intuição intelectual.

Ser-lhes-á igualmente comum assumirem uma unidade simultaneamente suposta e procurada: *hen kai pan* – uno e todo, *hen diapheron eautou* – o uno em si mesmo diverso, são as palavras de ordem em que se reconhecem e a que recorrem quer como arma de arremesso crítico quer como referência estruturante dos seus intentos filosóficos: em face do primado do uno tem de ser afirmada com igual originariedade a diferença, a ser, porém, pensada sempre em conexão com o uno. No horizonte, a *coincidentia oppositorum* de cusana reminiscência: a síntese só será real quando respeitar quer a identidade quer a diferença dos opostos; é este o motor da sua meditação: o pensado e o pensar desse pensado são simultaneamente diferentes e o mesmo, e a sua unidade mais primitiva do que eles. Como se lê em Isaak von Sinclair, a composição originária não sucede a uma contraposição, ela é sem posição – *Athesis* – síntese de *theoria* e *praxis* – *A eis thesis* – *Estética* – e merece o nome de paz, aludindo a uma concepção escatológica (e revolucionária) do *Reino de Deus*, o *hen kai pan* em versão comunitária¹⁷. A beleza, neste contexto introduzida como síntese real, é antecipada como anúncio e presença de um reino do ser, não da aparência.

Do ponto de vista estrutural, por um lado, em toda a separação está presente, na medida em que ela é relação diferenciante, a união. Por outro lado, como o exprime Jakob Zwilling¹⁸ em *Über das Alles*, a síntese, na sua máxima universalidade coincide com o conceito do todo e este tem de ser visto como a suprema reciprocidade dos *correlata* na sua separação e na sua união. Em tal concepção que faz da síntese uma relação não entre termos, mas entre relações que são ontologicamente pro-

¹⁷ I. von SINCLAIR, *Philosophische Raisonnements*, in: H.Hegel, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1971, p. 251.

¹⁸ *Jakob Zwillings Nachlaß. Eine Rekonstruktion*, ed. de D. Henrich e Chr. Jamme, Bonn, Bouvier, 1986, pp.63-65.

cessos dinâmicos primários, estava formulada explicitamente pela primeira vez a dialecticidade inerente a toda a síntese autêntica, que Hegel viria a reiterar com o maior vigor no final do período que aqui consideramos, no *Fragmento de sistema* de 1800: em toda a *Beziehung* está compreendida uma *Nichtbeziehung* de tal modo que toda a *Beziehung* tem de ser dita "ligação da ligação e da não-ligação".

Com isto todos eles pretendem ir mais além da filosofia transcendental e passar a uma metafísica, a um idealismo dito "especulativo", fundado na consistência ontológica desta relacionalidade que articula absoluto e finitude, numa razão efectiva e não apenas problemáticamente sintética e na soberana actividade do espírito. Seja exemplo desta passagem a versão schellinguiana da pergunta kantiana em que reconhecia o cerne de toda a filosofia autêntica: "Como são possíveis os juízos sintéticos a priori?" agora reformulada em "Como consigo eu em geral sair do absoluto e chegar a um oposto?" – Como posso eu passar do infinito ao finito?¹⁹. Aqui surpreendemos ao vivo a transição de um idealismo simplesmente metodológico e formal para um inteiramente outro modo de questionamento que à desertificação do real opõe a paciente recolha de toda a riqueza e diversidade da existência e se confronta com a dramaticidade da sua finitude.

4. Hölderlin e a síntese como paz.

Hölderlin condensa expressivamente o sentido de toda a transição para uma outra ideia de filosofia, nas páginas conclusivas do 1º volume de *Hyperion*. Diz ele:

"Do mero entendimento não provém nenhuma filosofia, pois a filosofia é mais do que só conhecimento limitado do que já existe.

Da mera razão não provém nenhuma filosofia, pois a filosofia é mais do que a exigência cega de um progresso para nunca terminar na união e na diferenciação do material possível.

Se, porém, brilhar o divino *hen diapheron eautou*, o *uno em si mesmo diverso*, o ideal da beleza da razão que se esforça, esta não exige às cegas e sabe porquê e para quê exige."²⁰

Em face das polarizações kantianas, radicalizadas por Fichte na oposições principais Eu/Não-Eu, Eu absoluto/eu finito, eguidade/consciência, consciência/ser, em face da formulação fichteana *expressis verbis* da

¹⁹ *Philosophische Briefe, Werke* 3, p.60.

²⁰ HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke, Grosse Stuttgarter Ausgabe (StA)*, ed. F. Beissner, vol 3/1, p. 83.

relação Sujeito/Objecto como *Kampf e Krieg*, uma relação de combate e guerra, Hölderlin procura a paz, uma *Beziehung* que seja *Vereinigung* absoluta, susceptível de recuperar a harmonia através das tensões que rompem o pensar e a existência. Tal é o programa que enuncia em *Carta a Niethammer*, de 24 de Fevereiro de 1796: "Pretendo encontrar o princípio que me explique as separações [*Trennungen*] nas quais pensamos e existimos, mas que seja também capaz de fazer desaparecer o conflito entre o sujeito e o objecto, entre o nosso eu e o mundo, e mesmo entre a razão e a revelação", o conflito, podemos acrescentar, entre pensar e existir. E mais indica que esse princípio de explicação e de pacificação é a "intuição intelectual"²¹.

Exploremos este programa no texto que apresenta a redacção mais acabada da sua doutrina acerca da síntese – o *Prefácio à penúltima versão de Hyperion* – de 1795²², fazendo-o dialogar com outro texto, ligeiramente anterior, e igualmente decisivo na génese do Idealismo Alemão, *Seyn – Urtheil – Möglichkeit*²³.

O antagonismo mais originário, a síntese mais totalizadora que se há-de exigir, é entre si mesmo e o mundo, quer do ponto de vista teórico quer do ponto de vista prático. Tanto a ciência como a moral inscrevem o indivíduo numa relação conflitual com o mundo e consigo próprio: o objecto será sempre um obstáculo a vencer, uma resistência sempre remanescente. E esta cisão entre o eu e a natureza, entre o espírito e o mundo, instala os termos em presença numa relação que só pode ser de domínio e de servidão, numa alternância insanável: "Para nós, muitas vezes, é como se o mundo fosse tudo e nós nada, mas também muitas vezes, como se nós fôssemos tudo e o mundo nada."²⁴

A identidade do eu é também o lugar de uma conflitualidade essencial: nela emerge como constituinte a diferença entre o eu sujeito e o eu objecto; nela a *dihairesis* é mais elementar do que a *synthesis*; a consciência de si, expressão dessa identidade, só é possível "por me opor a mim mesmo, me separar de mim mesmo e, todavia, não obstante esta separação, reconhecer-me no oposto como o mesmo. Mas até que ponto como o mesmo? posso e tenho de perguntar. [...] A identidade não é = ao ser absoluto"²⁵. A identidade é apenas uma das modalidades da oposição e o "ser pura e simplesmente", mais primitivo do que a consciência, não é

²¹ *StA*, vol. 6/1, p. 202.

²² *StA*, vol 3/1, pp. 235-237.

²³ *StA*, vol. 4/1, p. 216-217.

²⁴ *Prefácio à penúltima versão*, *StA*, vol. 3/1, p. 236.

²⁵ *Seyn-Urtheil-Möglichkeit*, *StA*, vol. 4/1, p.217.

sujeito, mas simples relacionalidade da cisão ou separação do eu de si mesmo no interior da autoconsciência, e da mesmidade de si; também não é um objecto, mas a anterioridade de toda a relação possível de um sujeito a um qualquer objecto bem como de toda a relação possível de si consigo. Mais do que *Einheit* – unidade, é *Einigkeit* – o que sustenta o estar unido, aquilo que a reflexão, operando através de juízos, unicamente é capaz de pôr, separando – *Ur-theilung*: a judicção como partição originária.

Retomando o *Prefácio*:

"A bendita unidade [...] perdeu-se para nós e tínhamos de perdê-la se devéssemos esforçarmo-nos por ela, conquistá-la. Arrancamo-nos ao pacífico *hen kai pan* do mundo para restabelecê-lo, através de nós próprios. "Essa origem necessariamente perdida é um ideal para a reflexão, mas uma trajectória a percorrer para o ser humano, uma excentração que é regresso a si dilatado às dimensões de um mundo: "Regressa aí de onde procedes, aos braços da Natureza, constante, silenciosa e bela."²⁶ O esforço pela síntese é assim um retorno à origem – *anamnesis* e produção amorosa, reconhecimento e sentimento.

A caracterização mais saliente da dialecticidade estruturante da síntese surge na afirmação da relacionalidade como metacategorema, origem e fundamento, na reciprocidade da separação e da união, da singularidade e do todo, na determinação do absoluto como a unidade da unidade e da diferença, um todo vivo que incessantemente se cinde em infinitas configurações individuais, que conhece e sente: "No conceito da partição originária reside já o conceito da relação recíproca do sujeito e do objecto e a necessária suposição de um todo do qual objecto e sujeito são as partes" – ao julgar, a consciência reflexiva acede à máxima unidade que lhe é possível, sempre unilateral e provisória, já que a totalidade é para ela sempre um pressuposto.

Deste modo, prossegue Hölderlin, "nem o nosso saber nem o nosso agir alcançam em qualquer período da existência o lugar onde todo o conflito cessa e tudo é um": a consciência permanece sempre potência de divisão e de sínteses fragmentárias, cega para a Ideia, mera projecção de um infinito progresso; nem por isso as suas sínteses são falsas, apenas redutoras e superficiais, limitadas a objectivações universais que, transpostas da relação ao mundo para referência a si, ameaçam arruinar a existência humana. Convém, por conseguinte, dirá Hölderlin anos mais tarde, que o homem ponha de lado o orgulhoso nome do "Eu" da consciência de si, para reassumir o antigo nome de "mortal".

²⁶ *Hyperion*, StA, vol. 3/1, p.8.

Só a "intuição intelectual", dita "unidade com tudo o que vive" é autêntica síntese, experiência do absoluto, superação dos limites da consciência, sem que de modo algum se possa dizer consciência pura. Esta consecução da síntese, de novo dialecticamente caracterizada como imediatez e mediação, e através da qual o espírito reconhece a impossibilidade de uma separação e de uma singularização absolutas, constitui a mais íntima e indissolúvel união do sujeito e do objecto, abertura do espírito correlativa à abertura de um horizonte ontológico irrestrito, vivência ou princípio da unidade com tudo, com o todo do mundo, da natureza, com o outro ser humano, com Deus, na simplicidade de uma precedência em face de qualquer posição, oposição ou composição, quer teóricas quer práticas. A intuição intelectual poderá assim ser dita a verdadeira *Ur-handlung*, génese criadora mais primitiva e unitotal do que a *Tathandlung* fichteana.

Conclui Hölderlin: "Não teríamos nenhum pressentimento dessa infinita paz, desse ser no sentido único do termo, não nos esforçaríamos para unir a nós a natureza, não pensaríamos e não agiríamos, nada seria em geral (para nós), nós mesmos nada seríamos (para nós), se aquela infinita união, aquele ser, no sentido único do termo, não estivesse presente. Ele está presente – como beleza."

A reiteração desse sentido único do termo "ser" sublinha que este ser nomeia a ligação do sujeito e do objecto, o *actus essendi* da ligação mesma, a vinculação universal. Nele se reúne a imediatez e a incondicionalidade de um primeiro fundamento como unidade diferenciante – *hen diapheron eautou*, de heracliteana memória. E é então a presença efectiva da beleza que actualiza a origem e nos torna contemporâneos das coisas mais antigas, o próprio mundo; é ela que realiza e manifesta a unidade primordial da unidade e da diferença, que supera toda a relação de domínio e servidão – que é exclusão da relação; e, sendo a paz o novo nome da síntese, a beleza é, em termos paulinos retomados por Hölderlin, "a paz de toda a paz, superior a toda a razão."

Hölderlin, no crepúsculo do regime solar da sua inteligência, à beira de passar para o outro lado da razão, encontrará ainda palavras, no poema *Griechenland*, para nos propor a derradeira fórmula da síntese, da pacificação das cisões no seio do pensar e da existência: "Ciência e Ternura" – *Wissenschaft und Zärtlichkeit*²⁷.

²⁷ *StA*, vol. 2, p. 257.

5. Hegel: A síntese, um processo de autodiferenciação da identidade como auto-identificação das diferenças.

"Unificação e ser significam o mesmo" – *Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend* – afirma Hegel no mais difícil escrito do período de Francoforte, *Glauben ist die Art*²⁸, de 1797/98, em assinalável consonância com as reflexões de Hölderlin em *Sein – Urtheil – Möglichkeit*.

O escrito constitui um tratado da unificação que toma como eixo de desenvolvimento a crítica à natureza representativa da síntese tal como aparece na filosofia kantiana, onde culmina na crença da razão (*Vernunftglaube*), na posição das sínteses ideais em que a unitotalidade, o incondicionado, é meramente pensado: "A crença é o modo como o unificado, através do qual se unifica uma antinomia, está presente na nossa representação. A unificação é a actividade; esta actividade reflectida como o objecto é aquilo que se crê."²⁹ O que se pretendia objectivo, o pensado nas Ideias da razão, "objectos hiperbólicos" na sugestiva designação do § 45 dos *Prolegómenos*, que não são propriamente outra coisa senão "as categorias ampliadas até ao incondicionado", de acordo com a definição da *Crítica* (A 409): Deus, a Ideia da *omnitude realitatis*, e a realidade numénica do ser humano são simples representações, seres de razão criados por uma exigência de inteligibilidade, contendo por isso os princípios da unidade sistemática do pensar dos objectos; essas formas supremas da unidade dos objectos não passam de um refluxo do sujeito, um sujeito *en creux* diríamos; a ausência que o modo representativo constitui instala a cisão entre o pensar e o ser, entre a realidade e a Ideia. A crença que unifica em última instância é uma actividade reflexa objectivante, formalizante, e o ser pura reflexão: "O ser, – insiste Hegel – a unificação, é apenas uma representação, um pensado; eu creio que isso é, quer dizer, eu creio na representação, eu creio que me represento algo, eu creio em algo que creio"³⁰ – eis a tautologia em que a filosofia transcendental desemboca, uma identidade vazia que significa tão-somente a posição de uma absoluta subjectivização da síntese e uma des-realização do ser: "o ser é enquanto pensado, mas um pensado é um separado, oposto ao que pensa; não é nenhum ser". A síntese representativa é ela mesma um processo infinito de unificações, um adiamento essencial da unidade; esse fim ôco e inacessível, a realizar, mas irrealizável, que se impõe como "um nada ressequido em que o homem não suporta pensar-se."³¹

²⁸ Este escrito é titulado por Nohl como *Glauben und Sein, Hegels theologische Jugendschriften*, p.383.

²⁹ NOHL, p. 382.

³⁰ NOHL, p. 385.

³¹ NOHL, p. 378.

Onde se está por representação não se está, dirá Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Tal é o resultado inevitável dos procedimentos sintéticos da discursividade intelectual, pois o entendimento no opor fica prisioneiro do posto, ele que tem como operação específica justamente o estabelecimento de fronteiras, a implantação da diferença.

Em busca de uma solução para o problema da síntese, os fragmentos do mesmo período sobre o amor partem de duas asserções que se complementam:

– *Begreifen ist beherrschen* – "Captar em conceitos – vale dizer – capturar em conceitos é dominar"³²; regista-se uma insuficiência estrutural no âmbito da filosofia transcendental coextensiva quer às sínteses teóricas quer às sínteses práticas; as sínteses teóricas, na constituição de uma objectividade integral "tornam-se totalmente objectivas, inteiramente opostas ao sujeito. A actividade prática anula o objecto e é inteiramente subjectiva." O processo de unificação significa deste modo uma violência imposta aos membros da relação, que se converte assim em domínio e servidão, e a que são alheias toda a beleza e toda a verdade.

– *Jedes Lieblose ist Gewalt* – "cada privação de amor é violência"³³ e tirania; emerge então a relação amorosa como paradigma da síntese, pois o amor é "a união do sujeito e do objecto, da liberdade e da natureza, do real e do possível. [...] Apenas no amor se é um com o objecto, não se domina e não se é dominado."³⁴ Por conseguinte, fica relativizada a oposição sujeito/objecto já que "o amor só pode ocorrer para com o igual, para com o eco do nosso ser"; "a pessoa amada não nos é oposta, é um com o nosso ser; vemo-nos apenas nela e, contudo, outra vez, ela não é nós – um milagre que não somos capazes de compreender." Será esta contradição viva resolvida que instituirá o modelo de toda a *Beziehung* autêntica; a descrição da relação amorosa que Hegel descreve como o movimento de "esquecer-se a si no outro e, todavia, só neste desvanecer-se e esquecer-se se ter e se possuir a si próprio": nesta descrição se condensam as teses mais simples e mais fundamentais da dialéctica hegeliana: a relação positiva é em si mesma negativa, tudo é si mesmo na medida em que é também distanciamento de si; todo o imediato é essencialmente mediado e cada um é um somente na medida em que é também o outro de si mesmo, uma identidade que é identificação da identidade e da diferença. Daí a estruturação ternária em que a síntese amorosa se pro-

³² NOHL, p. 376.

³³ Fragmento *Die schönen, ihrer Natur nach...*, ed. W. Hamacher, "Der Geist des Christentums". *Schriften 1796-1800*, Frankfurt a.M., 1978, p. 376.

³⁴ NOHL, p. 376.

cessa: "o uno só, os separados e o reunificado",³⁵ pressentimento de todas as tríades dialécticas posteriores.

"O amor não é entendimento, cujas relações deixam o múltiplo sempre como múltiplo e cuja unidade mesma são oposições; o amor não é razão que simplesmente opõe o determinado ao seu determinar." A verdadeira unificação que ele opera "só ocorre entre aqueles que vivem".

"Que vivem" – na meditação sobre a vida do vivente, dito "um finito infinito", "um ilimitado limitado", conexão misteriosa do infinito e da infinitude³⁶, a vida manifesta-se *kat'exochen Beziehung* suprema, *Vereinigung* efectiva, ser como relação. Esta concepção vai permitir a Hegel efectuar a passagem à versão sistemática da síntese no *Fragmento de sistema* de 1800³⁷, verdadeiro marco inaugural do seu filosofar original, numa sistematização assente na resolução dialéctica da contraposição individuação/identidade com o todo e da infinitude/finito, contraposições em que a vida se deixa pensar e que irão provocar a emergência de um conceito de unidade sintética, de muitos modos antecipado, mas só aqui definitivamente expresso.

"A vida é a ligação da ligação e da não-ligação" – eis uma feliz formulação da essência da vida, embora ainda susceptível, se pronunciada da perspectiva da reflexão, de admitir a exclusão e projectar o pensar num "derivar sem sossego". Equivalente a expressão "ligação da síntese e da antítese"; comum a ambas as fórmulas o carácter processual que a unificação reveste.

No conceito de individualidade, da individualidade humana, posição singular no processo vital, concentra-se todo este desenvolvimento e nucleariza-se a futura sistematização propriamente hegeliana: "O homem é uma vida *individual* enquanto é um outro em face de todos os elementos, em face de toda a infinidade das vidas fora dele; mas é unicamente uma *vida* individual enquanto é um com todos os elementos, com toda a infinidade das vidas fora dele." E é de tal maneira inclusiva esta afirmação da vida que nela não se exclui a morte, desintegração que é propiciação de novas sínteses. O indivíduo vivo é a síntese *in actu*, transiência entre a *sua* singularidade (que o opõe a tudo o mais) e a *sua* universalidade (a religação à totalidade viva). A este movimento que instaura a individualidade como um processo de auto-identificação chama Hegel "espírito".

³⁵ NOHL, p. 381.

³⁶ NOHL, p. 310.

³⁷ NOHL, pp. 345-351; S. Zhang apresenta uma nova versão do fragmento, se bem que não crítica, a partir do manuscrito, *Hegels Übergang zum System*, Bonn, Bouvier, 1991, pp. 13-22.

Vida e ser tornam-se assim sinónimos; a designação dessa sinonímia é "espírito", "vida omníviva" (*allelebendiges*), "unidade viva do múltiplo"; a razão vê-se reformulada como "vida que pensa" e nesse exercício de ser congrega os contrários, sem exclusão nem absolutização.

A síntese destaca-se então como a própria realidade em processo, um processo de autodiferenciação da identidade que, ao diferenciar-se, se recupera através de uma alteridade essencial, sob a forma de uma auto-identificação das suas diferenças, como apropriação reconhecida do próprio no trânsito através do ser-outro e na reciprocidade fecunda do todo e das partes.

6. Schelling – A recapitulação do sistema do idealismo transcendental: a questão da síntese reconduzida à problemática da objectividade.

Ao cerrar-se "a grande década", Schelling publica o *Sistema do Idealismo transcendental*, no qual recapitula não apenas a sua própria evolução, mas todo o questionamento que de Kant nasce e que está fermentando nos dez anos mais criativos da história intelectual europeia e que só têm paralelo no momento de Péricles.

No fulcro de todo esse desenvolvimento especulativo, Schelling situa a pergunta pela *síntese* e reconduz-a à problemática da objectividade: "O problema supremo da filosofia transcendental, todo o problema da filosofia transcendental, é o acordo (*Uebereinstimmung*) do subjectivo e do objectivo"³⁸, a consonância entre o "ideal" e o "real", o "incondicionado" e o "condicionado", o "eu" e a "natureza".

Coerentemente com o projecto transcendental, a consciência de si confirma-se como a unidade do idêntico e do sintético e a "intuição intelectual" também designada por "transcendental" é o seu *organon*, uma vez que nela o espírito não intui nada a não ser a sua própria produção e esta é presença imediata a si nos seus produtos, a absoluta identidade sintética de actividade e passividade.

Contudo, esta retomada do posicionamento transcendental não será inteiramente fiel; Schelling reconhece ter perdido "o escrúpulo transcendental" de ter de pensar no interior do circuito férreo dos limites de uma subjectividade formal-transcendental e subverte esses limites pela introdução de uma "génese absoluta", de uma "razão eterna" e de um "infinito em-si".

³⁸ *System des transzendentalen Idealismus, Sämtliche Werke (SW)*, ed. de K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, vol. I/3, p. 611.

A intuição intelectual ganha uma plena objectividade na intuição estética. A arte, "uma infinitude sem consciência", é *telos* e remate da abóbada do edifício sistemático e impõe-se como "a objectividade universalmente reconhecida e absolutamente irrefutável"³⁹; a arte é a criação de um mundo "novo", que a cisão não afecta.

É impossível resistir à transcrição do esplendoroso hino que Schelling aqui lhe consagra:

"A arte é, para o filósofo, a coisa suprema, precisamente porque lhe abre, por assim dizer, o santuário onde arde em eterna e originária união, como numa chama única, aquilo que está separado na natureza e na história, e aquilo que na vida e no agir, como também no pensar, tem eternamente de se escapar. A visão que o filósofo tem artificialmente da natureza é, para a arte, a visão originária e natural. Aquilo a que chamamos "Natureza" é um poema cifrado numa maravilhosa escrita secreta. Mas, se se pudesse desvelar o enigma, reconheceríamos nele a odisseia do espírito que, prodigiosamente iludido, foge se si mesmo ao procurar-se; pois através de o mundo sensível avista-se o sentido só como através de palavras; e só como através de uma nebulina translúcida entrevemos o país da fantasia por que aspiramos."⁴⁰

A filosofia encontra assim na arte o seu "*organon*", pois nela se efectiva, ganha voz e corpo e ritmo e figura, uma força e substantividade próprias que se convertem em obra, criação do génio, e assim se realiza a síntese intuitiva do consciente e do inconsciente, da natureza e da liberdade – da inspiração e da técnica, da invenção e da intenção, do instinto e do trabalho, comenta X. Tilliette⁴¹ – e nela se dá a coincidência definitiva do real e do ideal; nela se desvela "o absoluto indiviso." *Organon*" porque a filosofia tem de pensar a identidade originária do mesmo modo que na arte o subjectivo e o objectivo são uma unidade indiferenciável, a forma e o informado se medeiam por inteiro.

Tão decisivas para a tematização da síntese pelo idealismo futuro serão duas outras instâncias do processo de objectivação e, por conseguinte, da unificação, introduzidas na obra com uma luminosidade e um vigor inauditos: a intersubjectividade e a história.

É dupla a posição da intersubjectividade: permite a objectividade e possibilita a realidade pessoal.

Em primeiro lugar, "o absolutamente objectivo só se pode converter em objecto *para o próprio eu* mediante a influência, a intervenção

³⁹ *Syst. d. transz. Idealismus*, SW, vol. I/3, p. 625.

⁴⁰ *Syst. d. transz. Idealismus*, SW, vol. I/3, p. 628.

⁴¹ *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p. 126.

(*Einwirkung*) de outros seres racionais"⁴²; a intersubjectividade é afirmada como condição primacial da consciência de si e da constituição do mundo, logo como factor determinante da objectividade e da verdade. A independência dos objectos tem como última garantia a sua inserção numa ordem dialógica: "a única objectividade que o mundo pode ter para o indivíduo é a de ser intuído por inteligências fora dele."⁴³ A esfera das inteligências é "o suporte eterno do Universo". É a inscrição na ordem intersubjectiva que permite não só a apreensão dos objectos em conceitos, que são operações de comunicação, mas sobretudo possibilita a consistência fundada de um "para além de mim" (*außer mir*) que os objectos de si não podem gerar, mas tão-só outros seres racionais como eu⁴⁴.

Em segundo lugar, o reconhecimento do outro ser racional surge como atestação e salvaguarda de si, promovendo e veiculando a síntese do teórico e do prático, da finitude e da unidade absoluta na individualização do espírito: "Um ser racional isolado não atinge a consciência da liberdade, [...] unicamente uma incessante acção recíproca realiza inteiramente a consciência, com todas as suas determinações"⁴⁵. Este ponto é de tal maneira crucial que aqui, diz Schelling, "o Idealismo se converte em Realismo"⁴⁶ ou, digo eu, encontra a sua verdadeira essência como um Realismo da reciprocidade das consciências e da liberdade.

À história é conferido o lugar de mediação absoluta. O *Sistema do Idealismo transcendental*, descrito trinta e cinco anos mais tarde pelo autor, nas *Lições de Munique*⁴⁷ como "Anamnese" da odisseia do espírito, move-se, através da composição genealógica da experiência da consciência e da estrutura teleológica da natureza, em obediência a um dinamismo escatológico – "a autoconsciência é o foco luminoso em todo o sistema do saber, mas que ilumina apenas para a frente e não para trás"⁴⁸ – *praesens gravidum futuro* –; o sistema constrói-se na tensão entre "o passado transcendental do Eu"⁴⁹, já anunciado no *Allgemeine Uebersicht*, de 1796-97: "A meta de todas estas acções [da consciência] é

⁴² *Syst. d. transz. Idealismus*, SW, vol I/3, p. 633; cf. pp. 552-557.

⁴³ *Op. cit.*, p. 556.

⁴⁴ Kant teria antecipado esta notificação da objectividade ao fundá-la como ratificação ou validação universal, cf. *Carta a Beck*, de 1 de Julho de 1794, na qual a transsubjectividade é identificada com a comunicação em função transcendental de possibilidade real.

⁴⁵ *Syst. d. transz. Idealismus*, SW, vol I/3, pp. 556-557.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 555.

⁴⁷ SW, vol. I/10, p. 93.

⁴⁸ *Syst. d. transz. Idealismus*, SW, vol I/3, p. 357.

⁴⁹ SW, vol I/10, pp. 93-94, *Syst. d. transz. Idealismus*, SW, vol. I/3, p. 409.

a consciência de si, e a história destas acções não é outra coisa senão a história da consciência de si"⁵⁰, entre, dizia, uma "memória transcendental", entre o sempre já dado e a suprema actualidade que invoca o futuro como afirmação absoluta – "E Deus será"⁵¹, um Deus que vem, revelando-se vitória definitiva sobre o destino e libertação dos "terrores do mundo objectivo", afirmação absoluta, pois "o fim de toda a síntese é tese"⁵².

A razão atinge-se e cumpre-se absolutamente na história como passagem da tese à síntese e regresso à tese, regresso que não é involução, mas evolução. E a filosofia, que arranca de uma dolorosa cisão originária entre o eu e o mundo, ganha sentido como uma história da consciência de si, "a história dos diferentes estados através dos quais o espírito acede progressivamente à intuição de si mesmo, à *pura* consciência de si"⁵³, num processo indefinido, e de contornos trágicos, de aproximação à síntese única, união absoluta da liberdade e da necessidade, coincidência de si consigo no acto de autodiferenciação do espírito, "origem e fim último da sua existência"⁵⁴.

7. Conclusão

A centração no problema da síntese permitiu privilegiar nos autores estudados o parentesco do espírito que os aproxima. Dessa abscissa vai irradiar uma constelação de posições bem individualizadas, mas de cada uma se pode dizer que é à sua maneira o todo e que cada uma representa à sua maneira um princípio de fundamentação diferenciado.

Comum será ainda o problema em aberto a convocar desenvolvimentos futuros, que Fichte formula em *Carta a Schelling*, de 31 de Maio de 1801: "A síntese suprema, a síntese do mundo dos espíritos (*die Synthesis der Geisterwelt*) ainda está por fazer"⁵⁵.

A verdadeira unidade, a síntese radical e definitiva anuncia-se deste modo como a realização da comunidade dos espíritos, de um "Eu que é um Nós", e esta realização é uma história da liberdade – *Deus revelans seipsum* – em que o absoluto se faz manifestação e a liberdade mundo, uma história que é a vida do espírito compreendido como permanente

⁵⁰ *Werke*, 3, p. 109.

⁵¹ *Syst. d. transz. Idealismus*, SW, vol. I/3, p. 604.

⁵² *Philosophische Briefe*, *Werke*, vol 3, p. 63.

⁵³ *Allgemeine Uebersicht*, *Werke*, vol. 3, p. 109.

⁵⁴ *Werke*, vol 4. p. 113.

⁵⁵ *Gesamtausgabe*, vol. II/5, p. 45.

automediação, um processo de autodiferenciação ou autodeterminação ou de libertação da finitude do finito, do ser da existência.

A meditação idealista irá assim circular em torno do conceito regente de "espírito" (*Geist*), essa absoluta mediação de si a si que se firma instância de todas as sínteses, sua actualidade e processo, seu acontecimento e estrutura, sua história.

Seja-me permitida uma conclusão (hegeliana): A síntese dir-se-á de muitos modos, como a expressão inevitavelmente plural da *Beziehung*, da identificação do ser e da reflexão:

"Esta libertação, como *existindo para si*, chama-se *Eu*, como desenvolvimento para a sua totalidade, chama-se *espírito livre*, como sentimento amor, como gozo *beatitude*."⁵⁶

E é bem que assim seja!

RÉSUMÉ

LA QUESTION DE LA SYNTHÈSE ET LA NAISSANCE DE L'IDÉALISME ALLEMAND

La synthèse est la question cruciale qui met en marche la perspectivation transcendente de Kant – une logique de la synthèse – dont les apories, qui se manifestent clairement dès 1789, ont déclenché la naissance de l'Idéalisme Allemand. Celui-ci poursuivra, dans de différentes directions, le but de les intégrer et de les résoudre de façon systématique. *Le plus ancien Programme...* condense l'effervescence productive autour du thème et resserre les motifs directeurs des positions de Hölderlin, de Hegel et de Schelling – auteurs qui se rejoignent dans l'affirmation de la nature dialectique de la synthèse paradigmatique de l'identité et de la différence. Ils élèvent la catégorie de la *relation* à concept nucléaire d'une philosophie de l'esprit, axe d'une résolution polysémique du problème de la synthèse.

⁵⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 159, *Gesammelte Werke*, vol 20, p. 176.

O MAIS INQUIETANTE DE TODOS OS ENTES. A ONTOLOGIA TRÁGICA DE SÓFOCLES E A SUA TRADUÇÃO EM HÖLDERLIN E HEIDEGGER

Irene Borges-Duarte

Universidade de Évora

Violentemente poderoso, terrivelmente inquietante é o ser humano, destro e sinistro criador de mundos que ocultam outros mundos e estão destinados a despertar outros possíveis, de insondável verdade. Assim desenhou Heidegger a figura do ente exemplar que exerce o seu ser como sítio de ser.

Este sentir suspenso de inquietude e temor do que, sendo-lhe próprio, lhe não pertence, traduz uma forma de compreensão de tipo mítico e poético, tão densa de pensamento e de força vital, como alheia ao mero conceito. Movendo-se na vizinhança do religioso, nem por isso roça as suas formas fácticas, que seriam, também elas, traduzíveis conceptualmente. Esta característica heideggeriana transparece cada vez mais claramente a partir de começos dos anos trinta e afirma-se, de forma definitiva, na segunda metade dessa década. Mantendo-se num terreno que se pode considerar laico, pois se aparta decidida e claramente de qualquer "igreja", Heidegger destroça, mediante um percurso regressivo à sua origem grega, o equívoco moderno do Estado como substituto (e já não mero representante) de Deus. E, contudo, nesses mesmos anos, prisioneiro do seu pequeno mundo e de seus fantasmas, mantém-se mais fiel do que ele próprio gostaria de reconhecer ao último dos semi-deuses equívocos e fugazes da *polis* germânica. E mesmo quando já perdeu ilusões e esperanças no partido, não perde confiança, segundo o testemunho de Löwith, nas "mãos maravilhosas" do Führer, parecendo não ver o "inquietante" dessa aparente "maravilha".

Nesses anos, eles próprios desgarrados, Heidegger realiza uma

viagem ulisseica à longínqua pátria do destino comum de ocidente, que ainda não cumpriu a sua "grandeza". Nessa viagem, já não busca amparo em Aristóteles, nem sequer em Platão, a quem ainda visita. É na mais pregnant imagem de desgarramento do ser-à-maneira-do-ente-humano, na leitura sofocleana do trágico, que procura apoio para a sua interpretação da essência do homem. Uns quinze anos antes, havia-se dedicado a buscar com igual intensidade o elemento integrador do mundo do cristianismo nascente, que chegará a ser o da civilização tecnológica planetária: Paulo de Tarso¹. Agora, a meados dos anos 30, é a semente de desintegração, a poética do mal, o que lhe interessa.

Neste regresso à Grécia, que transcende as fronteiras da literatura filosófica, encontra um mentor, que já não abandonará ao longo da vida: Hölderlin, um pensador que, como Sófocles, não utiliza a linguagem conceptual da filosofia, mas a fala poderosa do mito, dando voz a quem, despois, se sabe sempre em perigo de sucumbir, no exercício de ser, que corre o risco de chegar a não ser. Segue no encalço de Hölderlin, porque este "salvou o carácter inicial" do mundo grego², ilha sem istmo, destroço histórico, cujo sentido perdido já só se deixa aperceber porque o poeta suave foi capaz de saltar sobre o abismo da modernidade antes de pagar a sua ousadia cortando o último laço que o prendia à vida socialmente responsável, ao internar-se no campo insondável do que chamamos loucura. Um dos seus últimos trabalhos foi a tradução de *Die Trauerspiele des Sophokles*, cujo halo dissonante não passou desaperecebido a Goethe³,

¹ Veja-se fundamentalmente M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* (de agora em adiante GA), Bd. 60 (Frankfurt, Klostermann, 1995): 1. *Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens* (Ed. de M. Jung e Th. Regehly), correspondente ao curso do semestre de inverno de 1920/21.

² A expressão procede literalmente de uma carta de Heidegger a Erhart Kästner de Agosto de 1962: "Grécia parece-me, muitas vezes, ser como uma única das suas ilhas. Não há ponte para ela. Ela é um início e Hölderlin salvou esse seu carácter inicial. Mas nós já quase não somos capazes de corresponder ao salvífico." Veja-se *Martin Heidegger – Erhart Kästner Briefwechsel* (1952-1974), edición de H. W. Petzet, Frankfurt, Insel Verlag, 1986, p. 51. Expressão quase idêntica surge no texto conhecido como *Athener Vortrag*, "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens" (1967) – publicado pela primeira vez em *Distanz und Nähe*, ed. de P. Jaeger e R. Lütke (Würzburg, K+N, 1983), 11-22 – que comento amplamente em "La mirada de Atenea. Sobre la conferencia de Heidegger em Atenas", *Er – Revista de Filosofía* (Sevilla), n.º 15, 151 e seg.

³ George Steiner, que dedicou um livro magnífico à análise histórico-crítica do motivo "Antígona" na cultura ocidental, resume essa reacção com insuperável concisão: "É bem conhecida a impressão de penoso desgosto de Goethe quando, durante uma leitura já motivada pela condescendência, lhe foi lida, a ele e a Schiller, em 1804, uma passagem da versão hölderliniana da *Antígona*. [...] o modo como Hölderlin tratou o texto grego foi uma prova tangível da derrocada mental, da *Umnachtung* (literalmente,

nem a Schiller, nem muito menos ao seu velho companheiro Schelling⁴.

Com efeito, ferido já pelo raio cegador de Zeus, depois dessa estranha viagem a Bordéus, alheia ao tempo e ao espaço fácticos percorridos, e cujo retorno se fechou com a notícia da inassumível morte de Diótima, Hölderlin dedicou o resto do ano 1802 e boa parte do seguinte a traduzir febrilmente as tragédias de Sófocles – que o ocupam no último trimestre de 1802 e durante 1803, sendo publicadas em 1804–, dando, assim, continuidade a um trabalho iniciado anos atrás. Todos constatam, entretanto, cada vez mais claramente, como vacila a sua "capacidade de sentido"⁵. Ele, contudo, prossegue incansável, durante semanas num isolamento enfermício, o seu reaver poético desse sentir grego do trágico, que acolhia em si e queria expressar na língua pátria. Descontente, ainda antes de enviar o texto final ao seu editor Wilmans, procura melhorá-lo, retocar a tradução, redigir as importantes anotações finais. Sobre tudo, confessa o seu desgosto com a linguagem da sua *Antígona*, que não lhe parece "suficientemente viva"⁶. Até nós chegaram, com efeito, duas versões distintas do primeiro estásimo da *Antígona*⁷, embora seja incerta (talvez de 1799) a data de redacção da primeira, que é incompleta. Algo contém este canto, que atraiu o poeta a voltar a ele de novo e a tentar encontrar as palavras capazes de traduzir no seu mundo de 1802-1803, já povoado de estranhos fantasmas, o mundo grego da tragédia ática.

Também Heidegger voltou em pelo menos duas ocasiões à tradução deste texto: a primeira em 1935, no contexto do curso *Introdução à Metafísica*⁸, posteriormente publicado em 1953; a segunda em 1943,

'anoitecer'), sofrida pelo poeta..." Cito a tradução portuguesa: STEINER, G., *Antígonas*, Lisboa, Relógio d'Água, 1995, p. 87.

⁴ Veja-se a carta de Schelling a Hegel de 14 de Julho de 1804, em que refere uma visita de Sinclair e de Hölderlin, de quem diz que "está em melhor estado que no ano passado, mas continua, mesmo assim, notavelmente perturbado. A sua tradução de Sófocles expressa plenamente a ruína do seu estado de espírito". In: F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Bd. III (1803-1809), Bonn, Bouvier, 1975, p. 96. E, muitos anos mais tarde, recorda: "depressa me convenci que este instrumento de fina sensibilidade estava para sempre destroçado". Apud BECK, A., *Hölderlin. Chronik seines Lebens mit ausgewählten Bildnissen*, Frankfurt, Insel Verlag, 1975.

⁵ Veja-se BECK, op. cit., 94.

⁶ Veja-se a carta a Wilmans de 8/12/1803, em F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke und Briefe*, München, Carl Hanser Verlag, 1970, Bd. II, p. 936. Na excelente edição castelhana, preparada por H. Cortés e A. Leyte, da *Correspondencia completa* (Madrid, Hiperión, 1990), p. 556.

⁷ *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. cit., II, 254 e 412-413.

⁸ O curso do semestre de verão de 1935, foi publicado pela primeira vez como: M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953. Será esta edição a que será citada aqui sob as siglas *EiM*. Reeditada, com o mesmo título, na *GA*, vol. 40 (1983; ed. de P. Jaeger).

quando mandou fazer uma pequena edição privada dessa tradução, "reelaborada de forma essencial"⁹, como oferta de aniversário a sua mulher. O texto publicado em 1953 é o de 1943, não sendo recolhido o original de 1935 no correspondente volume da *Gesamtausgabe*¹⁰. A única fonte, pois, que temos para calibrar as possíveis variantes de texto que revelem tão "essencial" reelaboração é uma carta de Heidegger a Jaspers, onde aparece reproduzida aquela versão original¹¹, facto que tem passado completamente despercebido no habitual comentário deste texto, relevante para a interpretação do próprio pensamento heideggeriano. Se essa nova abordagem tem ou não algum significado na evolução desse pensamento e na sua compreensão da *epoche* trágica grega ou germânica, é algo que deverá poder surgir duma comparação entre ambas as versões.

É nesse sentido que me parece importante estabelecer a base textual, sobre a qual se ergue tal concepção. Em primeiro lugar, o texto grego, o coro dos velhos tebanos, que constitui o primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles, cuja riqueza deu origem a tantas e tão distintas, muitas vezes quase antagónicas, versões nos diversos idiomas. Em segundo lugar – porque não há leitura que não tenha em conta, consciente ou subrepticamente, outras precedentes-, também convém recordar as duas traduções hölderlinianas do mesmo canto coral, cujo impacto em Heidegger pôde ser tão importante como o do próprio texto grego. E, finalmente, as duas versões que o próprio Heidegger redigiu – embora só tenha dado a publicar a segunda – desse mesmo texto. Sobre esta base, finalmente, deveria ser possível seguir o fio da interpretação heideggeriana do excerto da *Antígona*, para extrair dela uma ontologia da essência do humano, que, enquanto espaço-tempo do ser em jogo, se gesta entre 1935 e 1938¹², mas cujos derradeiros matizes só se explicitarão tardiamente, quando dê a conhecer publicamente, a partir de Dezembro de 1949, os conceitos de *Gestell* e de *Geviert* como pedras angulares do seu "pensar do ser".

⁹ Veja-se a nota informativa sobre tal texto, redigida por Hermann Heidegger na sua edição de textos dispersos do pai que leva por título *Denkerfahrungen* (Frankfurt, Klostermann, 1983), p. 190 (também em GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*).

¹⁰ O texto editado em GA, tanto no vol. 40, *Einführung in die Metaphysik* (1983), como no vol. 13, *Aus der Erfahrung des Denkens* (também de 1983) é o de 1943.

¹¹ Veja-se a carta de 1 de Julho de 1935 em que Heidegger acusa e agradece a recepção do livro de Jaspers *Vernunft und Existenz*, recém publicado, e procura retribuir o presente com "a tradução de Sófocles, surgida casualmente no decurso das lições deste semestre de verão". M. HEIDEGGER – K. JASPERS, *Briefwechsel 1920-1963*, Frankfurt, Klostermann, 1990, pp. 158-159.

¹² Recordemos que os *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. (GA 65, 1989; ed. de F.-W. von Herrmann), foram redigidos entre 1936 e 1938.

Mas esta incursão nesse momento chave do pensar heideggeriano, que é o da gênese da sua concepção da técnica como destino do ser, só constitui a segunda parte de um trabalho, de que aqui só se apresenta a primeira, de índole mais documental que interpretativa. A breve análise das diferentes versões do texto em questão, não procura restabelecer o sentido grego originário – o que exigiria um percurso filológico de que não é aqui questão-, nem propriamente a fidelidade dos tradutores ao seu ponto de partida textual, mas, tão só, a riqueza dos usos linguísticos que procuram recriá-lo.

I – O canto dos velhos tebanos (primeiro estásimo de *Antígona*)

§ 1. O texto grego¹³:

Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει·
τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν
πόντου χειμερίῳ νότῳ
χωρεῖ περιβρυχίοισιν
περῶν ὑπ' οἷδμασιν, θεῶν
τε τὰν ὑπερτάταν, Γάν
ἄφθιτον, ἀκαμάταν, ἀποτρύεται,
ἰλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος,
ἱππέῳ γένει πολεῦων.

Estrofe 1

Κουφνίων τε φῦλον ὀρ-
νίθων ἀμφιβαλὼν ἄγει,
καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη
πόντου τ' εἰναλίαν φύσιν
σπείραιοι δικτυοκλώστοις
περιφραδῆς ἀνηρ· κρατεῖ
δὲ μηχαναῖς ἀγραύλου
θηρὸς ὀρεσσιβάτα, λασιαύχενά θ'
ἵππον <ὑπ> ἄζεται ἀμφίλοφον ζυγὸν
οὔρειόν τ' ἀκμήτα ταῦρον.

Antístrofe 1

¹³ Reproduzimos o texto estabelecido por Alphonse Dain, editado em Paris, na Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 31967.

Καὶ φθέγμα καὶ ἀνεμόεν
 φρόνημα καὶ ἀστυνόμους
 ὀργὰς ἐδιδάξατο, καὶ δυσαύλων
 πάγων <έν> αἶθρεια καὶ
 δύσομβρα φεύγειν βέλη
 παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔργεται
 τὸ μέλλον· "Αἶδα μόνον
 φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται. νό-
 σων δ' ἀμηχάνων φυγὰς
 ξυμπέφρασται.

Estrofe 2

Σοφόν τι τὸ μηχανόεν
 τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων,
 τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλόν ἔρπει.
 νόμους παρείρων χθονὸς
 θεῶν τ' ἔσνορκον δίκαν
 ὑψίστις· ἄπολις ὅτῳ τὸ μὴ καλόν
 ξύνεστι τόλμας χάριν·
 μήτ' ἐμοὶ παρέστιος γε-
 νοίτο μήτ' ἴσον φρονῶν
 ὅς τάδ' ἔρδοι.

Antístrofe 2

§ 2. Análise sumária do conteúdo do canto.

O primeiro par de estrofe e antístrofe oferece a tese global do coro, consistente no que, evitando determinar já verbalmente, de forma definitiva, o sentido do δεινόν – termo chave, cuja tradução varia amplamente de versão para versão, abrindo o horizonte de compreensão a possibilidades praticamente opostas-, resumiríamos como a afirmação do "carácter superlativo" do ser humano relativamente a todos os restantes entes: τὸ δεινότατον.

Mas, sintomaticamente, se o homem é ente superlativo, esse seu carácter é expresso mediante uma negação ("nada há...") e ligada ao emprego de uma forma comparativa ("... de superior a ele em..."). O termo δεινόν e o comparativo δεινότερον aparecem traduzidos habitualmente, na maioria dos casos, numa acepção positiva (como "maravilhoso"¹⁴, "prodígio"¹⁵ ou "portento"¹⁶), cujo sentido parece confirmado pela

¹⁴ Embora Leconte de Lisle, na sua belíssima versão, tivesse usado o termo "admirable", são várias as traduções francesas que optam pelo sentido de "maravilha" ou "maravilhoso" para expressar o carácter do δεινόν. Veja-se, por ex., a versão de P. Mazon (SOPHOCLE, *I. Les trachiniennes. Antigone*, Paris, Les Belles Lettres, ³1967, p. 84): "Il

sequência imediata, em que se expõe o lado positivo dessa característica do humano. Mas o sentido originário do termo grego só ambigualmente pode considerar-se positivo, pois indica, em primeiro lugar, já em Homero, o "terrível"¹⁷ ou "temível", o "perigoso"¹⁸. Alguns tradutores, como o Padre Errandonea, sugerem, pois, cautelosamente, o carácter "misterioso" – insondável – do prodígio humano¹⁹. Outros, mais afoitos, mas não afastados da significação originária, traduzem "gigantesco" (que tem o sentido positivo de "enorme" e o negativo de "excessivo", que roça a ὕβρις, devindo "monstruoso")²⁰ ou até "violento" (como o que brota com

est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme"). A mesma via de tradução é adoptada em castelhano por M. Fernández-Galiano: "Muchas son las maravillas, pero el hombre es la mejor" (SÓFOCLES, *Tragedias*, intr. y versión rítmica de M. Fernández-Galiano, Barcelona, Planeta, 2^a 1990, p. 385). O inglês "wonder" aparece também nas versões de Robert Fagles, na sua tradução de 1982 (*The three theban plays. Antigone, Oedipus the King, Oedipus at Colonus*, New York, Penguin Classics, 1984) e de Elizabeth Wyckoff na sua de 1954 (in D. Grene e R. Lattimore, Ed., *Greek Tragedies*, vol. I, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1960), embora ambos os tradutores matizem cautamente essa "maravilha" com uma adjectivação que orienta noutra direcção: "terrible wonders", no primeiro caso, "walks stranger", no segundo.

¹⁵ Veja-se a trad. port. de M.^a H. da Rocha Pereira (SÓFOCLES, *Antígona*, Coimbra, Atlântida, 1968, p. 30): "Muitos prodígios há; porém nenhum maior que o homem".

¹⁶ Veja-se a excelente versão castelhana de Luis Gil (SÓFOCLES, *Antígona, Édipo Rey, Electra*. Barcelona, Labor, 1993, p. 35): "Portentos, muchos hay; pero nada es más portentoso que el hombre."

¹⁷ Assim entende Fagles (trad. cit., 76): "Numberless wonders, terrible wonders walk the world, but none the match for man..."

¹⁸ É neste ponto imprescindível ter em conta as diferentes acepções do termo, segundo a ordem em que são enunciadas em alguns dos principais dicionários. Veja-se, por ex., o *Greek-English Lexicon* de LIDDELL e SCOTT (Oxford, Clarendon Press, 1996): I. "fearful, terrible"; II. "marvellously, strong, powerful", "mighty"; III. "Clever, skillful". No *Dictionnaire Grec-Français* de BAILLY, rev. de Séchan e Chantraine (Paris, Hachette, 1950) significa: (A) "qui inspire la crainte, et, par suite, l'étonnement" ou (B) "qui craint, frayer, terreur"; e, portanto, I. "que l'on craint" [sentido religioso do temor de...], 2. "terrible, effrayant", 3. "dangereux", 4. "mauvais, malfaisant, funeste", 5. "qui frappe l'imagination, étonnant, extraordinaire", "fort, puissant". A acepção principal e originária é, pois, em qualquer caso, a de algo terrível, que assusta e inspira temor, impondo-se pela surpresa. Só numa segunda acepção, menos originária, aparece a interpretação positiva: o temor engendra admiração, o espanto-susto deriva para o espanto-maravilha. No centro, quase como termo médio desta evolução semântica situa-se a adjectivação "poderoso", "forte", até mesmo "gigantesco" ("mighty").

¹⁹ Veja-se a magnífica edição e tradução comentada de Ignacio Errandonea, S.I., em *Sófocles y su teatro*, Madrid/Buenos Aires/Cádiz, Escelicer S.L., 1942, p. 252: "Muchos son los misterios, pero nada más misterioso que el hombre."

²⁰ Parece ter sido Hölderlin quem, pela primeira vez (1802/03), assume o sentido do δεινόν como gigantesco, *Ungeheuer*, no seu duplo matiz de grandeza e, porque desmedida, de monstruosidade. Emil Staiger (1940), Bertold Brecht (1948), Wolfgang Schadewalt (1974) e, mais recentemente, Norbert Zink (1981) recolhem nas suas esta

violência, o que é "violentamente poderoso")²¹. E, de facto, o coro avança, no segundo par de estrofes, uma segunda tese, que vem a condensar-se na afirmação da "duplicidade" dessa condição humana, nos seus diferentes níveis e aspectos.

Assim, podemos ler nesta ode, de modo linear, o seguinte: (1a) *Muito há de assombroso*, poderoso, prodigioso, gigantesco e, portanto, também de terrível e inquietante: Πολλὰ τὰ δεινὰ²². Mas *nenhum* dos intensos prodígios da natureza é superior ao humano: κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. Pois o Homen tira hábil partido do mar e da terra, rasgando o primeiro com os seus barcos, movidos pelo vento, e a segunda, ano após ano, com o arado, tirado a cavalo. Além disso, (1b) graças à sua capacidade de pensar e reflectir sobre tudo o que rodeia, o homem consegue impor o seu jugo ao reino animal, tanto na caça e na pesca, como até na domesticação das feras mais selvagens e indómitas.

Este primeiro par de estrofe e antístrofe situa, pois, o homem entre os restantes entes e descreve o seu comportamento hábil, a sua *destreza* ao lidar com a natureza e todos os seus elementos, que é capaz de pôr ao seu serviço. Mas o segundo par de estrofes leva mais longe a exposição do que essa destreza consegue. Graças ao dom da linguagem e do pensamento, animoso, vai mesmo mais além da natureza, superando as suas leis e inclemências mediante outras leis e rigores, ao fazer valer uma outra ordem, que é a da *polis*. Nessa aventura, porém, não só não consegue evitar a morte, como corre o risco de se perder ou ser banido dessa mesma ordem nova, por ele criada. Assim, lemos (2a.) que sendo capaz

versão hölderliniana, a que George Steiner dedica um amplo comentário, pois ela constitui a base da sua leitura (o. cit., 112 e seg.): "o mistério das forças vitais ilimitadas e do exercício sobre o homem de uma astúcia fatal que encontramos nas raízes da significação múltipla de δεινός."

²¹ Assim aparece na primeira tradução de Hölderlin (em torno a 1799): "Vieles Gewalt'ge gibts." *Gewaltiges* significa o violento não só no sentido imediato do que actua violentamente, violentando, mas também e sobretudo num sentido prévio, mais radical: todo o arranque é violento, rompe, tem a potência do início. J.J.Ch. Donner, na sua tradução de *Sophokles' Tragödien*, (Leipzig/Wien, Bibliographisches Institut, s.d. [1839], p. 172) também adoptará esta versão: "Vieles gewalt'ge lebt..."

²² As diversas acepções de δεινός, δεινή, δεινόν. Se as reunimos todas numa única, certamente difícil de eleger, teríamos as duas matizações fundamentais da palavra grega: o assombro maravilhado ante um poder prodigioso e esse mesmo assombro, mas agora temeroso, ante o gigantesco desse poder indomável. O maravilhoso torna-se terrível e perante a sua desmesura só se pode sentir inquietude. Elizabeth Wyckoff, na sua tradução já citada, recolhe bem, desde o início, este importante matiz, ao traduzir: "Many the wonders but nothing walks stranger than man" (ed. cit., 192). Mais radicais, na linha de Hölderlin, Heidegger (em 1935) e Karl Reinhardt (em 1949) decidem-se por *Unheimliche*, termo que Steiner (o. cit., 113) considera impregnado por Freud. A amplitude de significação do δεινόν abre-se definitivamente ao incerto.

de linguagem e ágil de pensamento, tem ânimo para viver e até para reinar na cidade, que o acolhe e protege das violências naturais. Abrindo caminhos por todo o lado, παντοπόρος, esquiva a penúria. Só a morte não consegue esquivar: ante ela, encontra-se sem saída, ἄπορος. E, sobretudo, essa sua extraordinária capacidade de iniciativa leva-o tanto para bem como para mal; inquietante, deixa-o hesitar entre as leis da terra e as divinas. Ora, se se atreve a abandonar a ordem estabelecida, deve ser banido da cidade e abandonado no alheio e inóspito.

Recolhendo tudo isto, a modo de conclusão, devemos resumir o dizer experiente dos anciãos: o homem é o ente superlativo, porque supera e excede a ordem natural mediante outra (cultural, civil), que ele mesmo cria e desenvolve e na qual cada um ocupa um lugar determinado, seja político ou técnico. Mas com isto inicia uma aventura no desconhecido, rompe caminhos que, inquieto, para bem ou para mal, ele próprio vai abrindo e fazendo ao andar, sem saber aonde, finalmente, conduzem, e portanto, sem saber dominar o imenso poder – poder em excesso – que ele próprio põe em jogo. Prisioneiro dessa nova ordem, da qual já não pode fugir, não é, porém, capaz de escapar da outra, à qual aquela se sobrepusera: não pode esquivar a morte. Extrema aporia, ante ela continua indefeso e até mesmo mais exposto que qualquer outro ente. A sua sinistra destreza espraia-se num círculo fechado de inquietude.

II – A tradução interpretativa de Hölderlin

§ 3. O texto nas suas duas versões.

Versão primitiva (c. 1799):

Vieles Gewaltge gibts. Doch nichts
Ist gewaltiger, als der Mensch.
Denn der schweifet im grauen
Meer in stürmischer Südluft
Umher in wogenumrauschten
Geflügelten Wohnungen.
Der Götter heilige Erde, sie, die
Reine, die mühelose,
Arbeitet er um, das Pferdegeschlecht
Am leichtbewegten Pflug von
Jahr zu Jahr umtreibend.

Versão de 1802-1803:

Ungeheuer ist viel. Doch nichts
Ungeheurer, als der Mensch.
Denn der, über die Nacht
Des Meers, wenn gegen den Winter
wehet
Der Südwind, fährt er aus
In geflügelten sausenden Häusern.
Und der Himmlischen erhabene Erde,
Die unverderbliche, unermüdete,
Reibet er auf; mit dem strebenden
Pfluge,
Von Jahr zu Jahr,
Treibt sein Verkehr er, mit dem
Rossegeschlecht,

Leichtgeschaffener Vogelart
 Legt er Schlingen, verfolgt sie,
 Und der Tiere wildes Volk,
 Und des salzigen Meers Geschlecht
 Mit listiggeschlungenen Seilen,
 Der wohlerfahrne Mann.
 Beherrscht mit seiner Kunst des Landes
 Bergelzewanclndes Wild.
 Dem Nacken des Rosses wirft er das Joch
 Um die Mähne und dem wilden
 Ungezähmten Stiere.

Und leichtträumender Vögel Welt
 Bestrickt er, und jagt sie;
 Und wilder Tiere Zug,
 Und des Pontos salzbelebte Natur
 Mit gesponnenen Netzen,
 Der kundige Mann.
 Und fängt mit Künsten das Wild,
 Das auf Bergen übernachtet und
 schweift.
 Und dem rauhmähnigen Rosse wirft er
 um
 Den Nackten das Joch, und dem Berge
 Bewandelnden unbezähmten Stier.

Und die Red und den luftigen
 Gedanken und städtebeherrschenden
 Stolz
 Hat erlernt er, und übelwohnender
 Hügel feuchte Lüfte, und
 Die unglücklichen zu fliehen, die
 Pfeile. Allbewandert,
 Unbewandert. Zu nichts kommt er.
 Der Toten künftigen Ort nur
 Zu fliehen weiß er nicht,
 Und die Flucht unbeholfener Seuchen
 Zu überdenken.
 Von Weisem etwas, und das
 Geschickte der Kunst
 Mehr, als er hoffen kann, besitzend,
 Kommt einmal er auf Schlimmes, das
 andre zu Gutem.
 Die Gesetze kränkt er, der Erd und
 Naturgewaltger
 Beschwornes Gewissen;
 Hochstädtisch kommt, unstädtisch
 Zu nichts er, wo das Schöne
 Mit ihm ist und mit Frechheit.
 Nicht sei am Herde mit mir,
 Noch gleichgesinnet,
 Wer solches tut.

§ 4. Referência sumária ao sentido da tradução.

A intensidade de ambas as versões cresce em densidade trágica na segunda. Em 1799, Hölderlin canta, com Sófocles, a força criadora, a capacidade de fazer e produzir que transe o homem. É a descrição de uma potência "violenta", *gewaltig*, irreprimível, dominadora, *beherrschende*, que faz do mar a sua alada casa, flutuante sobre as vagas que o tempestuoso vento sul agita, que cultiva explorando (*umarbeitet, umtreibend*) a terra

inesgotável, violando a sua sagrada pureza²³, que subjuga e domestica as feras mais bravias. É um canto ao poder subjugante e violento mas também "experimentado", *wohlerfahrene*, que se dá superlativamente no humano. Termina com o final da primeira estrofe, antes que o poema se adense na exploração das aporias da violência dominadora exercida pelo ente humano.

Comenta Steiner²⁴ que, ao contrário do "literalismo intransigente", que Hölderlin utiliza como estratégia de tradução noutros textos, e que Walter Benjamin retoma como pedra fundacional da sua teoria da "tradução absoluta"²⁵, esta primeira versão hölderliniana expressa um esforço de "transposição fiel mas livre" do original grego, em que ainda não se nota o "investimento obsessivo" do limite, raiano na irracionalidade anárquica e imparável da catástrofe, que constituirá a opção hölderliniana noutros textos, suscitando uma rejeição quase tão unânime dos leitores seus coetâneos (Goethe, Schiller, Hegel, Schelling), como a adopção inteligente e fascinada dos nossos contemporâneos, entre os quais estão Brecht e Carl Orff²⁶. Ora é esta intensificação da dissonância trágica, o extremar dos extremos, que Hölderlin introduz na sua segunda versão do primeiro estásimo da *Antígona*. Nela, a linguagem do tradutor, fundida com a do poeta, deslumbrado pela visão cegadora e arrebatada do supremo, transforma-se em hermenêutica poética, em expressão da quebrada harmonia em que a essência do humano se deixa traduzir.

O violento assume-se, agora, como *gigantesco, monstruoso*. A leitura de Hölderlin força o texto de Sófocles, interpretando-o à luz de um outro tempo, social e espiritualmente revolucionário, que faz ver em Sófocles uma verdade *viva para os vindouros*: o espírito ático traduz-se no idioma germânico, herdeiro desperto e lealmente infiel da chama clássica, nesses anos de fervor e empenho que arrancam do "decénio prodi-

²³ O prefixo *um* – de ambas as formas verbais em questão marca a linha de orientação da tradução: o homem não só *trabalha* a terra, elabora-a, faz algo dela e com ela; cultivando-a, modifica o que ela era, à margem da intervenção dele; de "pura" e "sagrada" passa a ser "incansável", "ano após ano inesgotável". O trabalho da terra é uma "exploração", um empreendimento (*Betrieb*) que move alterando, como acontece com uma "intriga" ou "maquinação" (acepção derivada de *umtreiben*, que Heidegger recolherá explicitamente, mais tarde), que age desviando a acção do seu caminho inicial, criando desassossego.

²⁴ G. STEINER, o. cit., 87 e seg.

²⁵ Veja-se W. BENJAMIN, "Die Aufgabe des Übersetzers", *Gesammelte Schriften*, vol. IV.I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, 9-21.

²⁶ Tendo como libreto o texto de Hölderlin, Carl Orff estreia em 1949, no Festival de Salzburg, a sua ópera *Antígona*, que W. Schadewalt considera significar, na trajetória musical do seu autor, "uma decidida viragem para a tragédia". Veja-se o folheto que acompanha a edição em CD da Deutsche Gramophon da gravação de 1961, p. 17.

gioso" com que se fecha o século XVIII. Assumindo-se como mandatário de uma herança espiritual, Hölderlin desenvolve o seu texto como uma superação do original grego, como uma correcção dos seus erros artísticos, como interpretação viva não tanto das palavras como do espírito de Sófocles: "espero poder apresentar ao público a arte grega, de modo mais vivo do que é costume, [...] fazendo ressaltar mais o [aspecto] oriental, que ela sempre negou, e corrigindo os seus erros artísticos, onde os haja"²⁷. Por isso, como diz Steiner, "não há pormenor linguístico na *Antigonä* de Hölderlin [...] que não seja relevante para o núcleo da interpretação. [...] o poético e o hermenêutico, o filológico e o político são estritamente inseparáveis. O próprio acto de tradução é um momento decisivo de um desígnio mais vasto. O ideal é o da fusão [...] O primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles é a sua pedra de toque."²⁸

Monstruoso, pois, mais ainda que *violento*. O texto extrema a interpretação: a "sublime e celeste terra", "incorrupta, incansável", é, agora, "gastada, exaurida" (de *aufreiben*) na lide agrícola; o homem é "perito" (*kundig*) em atrair e capturar aves voadoras, animais selvagens, fauna marinha. Aprendeu a fala, o sopro do pensamento e o "orgulho que governa as cidades" – o que constitui uma clara sobreinterpretação do sentido de *ὀργὰς* (ânimo, sentimento ou disposição moral e enérgica) – esquivando a infelicidade. Mas "versado em tudo, versado em nada, a nada chega": *Allbewandert, unbewandert. Zu nichts kommt er*. É a suprema aporia: "passeante" em todo o lado, anda, afinal, à deriva, que não leva a nenhum lado senão, inevitavelmente, à morte. Ambivalência que o seguinte verso retoma, ligando-a explicitamente ao excesso de "arte" (*Kunst*): "tendo mais engenho e habilidade artística do que pode desejar, umas vezes ao bem, outras ao mal vai parar." Bem-fazer, mal-fazer: é no uso da arte, do engenho astuto que está a origem do sair mal parado, ao "ofender as leis da terra e a incómoda consciência", podendo chegar ao mais alto posto na cidade (*hochstädtisch*) ou, incivil (*unstädtisch*), desembocar "em nada" ou, talvez, "onde nada de belo o acompanhará". Contudo, estranhamente, a sintaxe singular e a concisão deste final do canto na versão hölderliniana, deixa pairar um derradeiro mistério interpretativo²⁹: que quer dizer "e com frescura"?; a quem se refere essa expressão final enigmática, *kommt... er, wo das Schöne mit ihm ist und mit Frechheit?* A

²⁷ HÖLDERLIN, em carta a Wilmans de 28 de Setembro de 1803, in *Correspondência completa*, ed. e trad. cit., 555.

²⁸ STEINER, o. cit., 91.

²⁹ O final da tradução de Hölderlin não tem semelhança com nenhuma outra tradução. Talvez este tenha sido um dos sinais da sua flagrante perda de *Besinnungskraft*, do seu alheamento?

leitura acima apresentada opta pela versão mais próxima das restantes traduções³⁰. Mas o sujeito da frase tanto pode ser o homem político, que chegou ao vértice da pirâmide social, ou o "apolítico" que chegou a nada. Onde está o "belo"? Onde a "frescura"? No respeito ou no irrespeito pela lei da cidade? Ou talvez em ambos simultaneamente? A monstruosa ambiguidade paira do princípio ao fim desta versão, mesmo quando o coro deixa claro, com as sus últimas palavras, que não terá entrada em seu lar quem "tal fizer" e a imediata entrada em cena de Antígona, apanhada em flagrante delito, faça cair sobre ela o peso da exclusão: *O Unglückliche..., als Ungehorsam... in Unvernunft dich ergreifend?*

III – As versões de Heidegger

§ 5. Texto das duas versões.

Versão de 1935 (publ. 1990):

Vielfältig Unheimliches waltet
Und nichts unheimlicher als der
Mensch;
Der fährt aus auf die schäumende
Flut
beim Süd Sturm des Winters
und kreuzt unter den
in die Tiefe sich reißenden Wogen.
Der auch müdet ab
der Götter Erhabenste, die Erd',
die unzerstörbar mühelose,
umschaffend sie von Jahr zu Jahr,
her und hintreibend mit den Rossen
die Pflüge.

Versão de 1943 (publ. 1953):

Vielfältig das Unheimliche, nichts
doch
über den Menschen hinaus
Unheimlicheres ragend sich regt.
Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Süd Sturm des Winters
und kreuzt im Gebirg
der wütiggeklüfteten Wogen.
Der Götter auch die erhabenste, die
Erde,
abmüdet er die unzerstörlich
Mühelose,
umstürzend sie von Jahr zu Jahr,
hintreibend und her mit den Rossen
die Pflüge.

³⁰ Veja-se, por exemplo: "se da terra preza as leis e dos deuses na justiça faz fé, grande é na cidade; mas logo a perde quem por audácia incorre em erro" (Rocha Pereira, trad. cit., 31); "cuando las leyes de su ciudad honra y la justicia jurada por los dioses, elevado es a la cumbre de su ciudad. De ciudad, empero, queda privado aquel en quien no hay respeto al bien por culpa de su criminal audacia" (L. Gil, 36); "when he honors the laws of the land and the god's sworn right high indeed is his city; but stateless the man who dares to dwell with dishonor" (E. Wyckoff, 193); "qu'il fasse donc dans ce savoir une part aux lois de sa ville et à la justice des dieux, à laquelle il a juré foi! Il montera alors très haut dans la cité, tandis qu'il s'exclut de cette cité le jour où il laisse le crime le contaminer par bravade." (P. Mazon, 86).

Und den leichtschwebenden
 Vogelschwarm
 umgarnt er und jagt
 die Tierschar der Wildnis
 und das meerdurchwimmelnde Leben
 mit geflochtenen Netzen,
 der alles bedenkende Mann,
 und überwältigt das Tier mit List,
 das auf Bergen nächtigt und wandert:
 den rauhmähnigen Nacken des
 Rosses
 und den nie bezwungenen Bergstier
 umhalsend zwingt er ins Joch.

Und in das Lauten des Worts
 in das windeilige Verstehen
 fand er sich und in die Stimmung
 des Herrschens über die Städte.
 Und er ersann, wie er entfliehe
 der Aussetzung unter die Pfeile
 der Wetter und unwirtlichen Fröste.
 Überallhin unterwegs und doch ohne
 Ausweg,
 kommt er zu nichts.
 Dem Andrang - dem Tod allein
 vermag durch Flucht er nie zu
 wehren,
 gelinge ihm auch vor notvollem
 Siechtum
 schicklich noch der Entzug.

Unheimliches, über Verhoffen
 beherrschend: die Machenschaften
 des Wissens-
 verfällt er einmal auf Schlimmes,
 ein ander Mal kommt er zu
 Wackerem.
 Zwischen die Satzung der Erd' mitten
 hineinfahrend
 und den beschworenen Fug der
 Götter.
 Hochragend im Staat verlustig des
 Staates
 geht er, dem das Unseiende seiend
 umwillen des Wagens.
 Nicht sei Herdgenosse mir der
 noch mit mir im Rat,
 der Solches betreibt.

Auch den leichtschwebenden
 Vogelschwarm
 umgarnt er und jagt
 das Tiervolk der Wildnis
 und des Meeres einheimisch Gerege
 der umher sinnende Mann.
 Er überwältigt mit Listen das Tier,
 das nächtigt auf Bergen und wandert,
 den rauhmähnigen Nacken des Rosses
 und den niebezwungenen Stier
 mit dem Holze umhalsend zwingt
 er ins Joch.

Auch in das Getöne des Wortes
 und ins windeilige Allesverstehen
 fand er sich, auch in den Mut
 der Herrschaft über die Städte.
 Auch wie er entfliehe, hat er bedacht,
 der Aussetzung unter die Pfeile
 der Wetter, der ungatigen auch der
 Fröste.
 Überall hinausfahrend unterwegs,
 erfahrungslos
 ohne Ausweg kommt er zum Nichts.
 Dem einzigen Andrang vermag er, dem
 Tod,
 durch keine Flucht je zu wehren,
 sei ihm geglückt auch vor notvollem
 Siechtum
 geschicktes Entweichen.

Gewitziges wohl, weil das Gemache
 des Könnens, über Verhoffen
 bemeisternd,
 verfällt er einmal auf Arges
 gar, Wackeres zum anderen wieder
 gerät ihm.
 Zwischen die Satzung der Erde und den
 beschworenen Fug der Götter hindurch
 fährt er.
 Hochüberragend die Stätte, verlustig
 der Stätte
 ist er, dem immer das Unseiende seiend
 der Wagnis zugunsten.
 Nicht werde dem Herde ein Trauter mir
 der,
 nicht auch teile mit mir sein Wähnen
 mein Wissen,
 der dieses führet ins Werk

§ 6. Características da tradução e interpretação heideggerianas.

Na tradução de Heidegger, em ambas as versões, o canto trágico de *Antígona* define o homem como *das Unheimlichste*, o mais inquietante de todos os entes. Há aqui um paralelismo subjacente com as definições metafísicas tradicionais do *ens perfectissimum* ou *realissimum*³¹: aqui, o homem – como ali, o Deus cristão – é o ente cujo ser não é superado pelo de nenhum outro ente. O que em Sófocles era expressão da desmesura trágica e em Hölderlin da transmutação da essência, é em Heidegger fenomenologia hermenêutica do ser que acede a mostrar-se nas formas conceptuais fácticas do seu aí histórico. Nestas, o pensamento do limite traduz-se na figura do superlativo: da realidade acabada e perfeita (o Deus da Teologia cristã, da metafísica onto-teo-teleológica) à existência finita, que sente como angústia a vertigem do vazio e projecta no mundo a realidade ordenada dos seus fantasmas.

Mais concisa a primeira versão, mais expressiva e literária a segunda, ambas desenham o ser do homem *mediante uma comparação negativa*, cujo sentido superlativo se exhibe na segunda, através de *nichts doch über den Menschen hinaus*. Assim, ao contrário do que parece querer indicar Michel Haar, na sua interpretação desta entrada, o grau superlativo do carácter "inquietante" é inerente à essência do humano, apesar de não figurar como tal nem no original grego nem na sua tradução interpretativa. O próprio Haar reconhece-o, aliás, indirectamente ao falar do carácter "sublime" da "*sobre-potência*" (*sur-puissance*) ou excesso de poder que constitui o "inquietante" da essência do humano³². É, por isso, na explicitação do *nichts über* que se encontra uma das chaves da leitura heideggeriana, que sobressai na versão de 1943. Mas a tradução de 1935 contém, em contrapartida, uma outra referência, que embora desapareça na versão definitiva do canto, constitui outra chave de compreensão do comentário interpretativo, levado a cabo na *Introdução à Metafísica*: a proximidade *waltet-überwältigt*. Curiosamente, esta referência denota, porém, ao mesmo tempo, a presença indelével da primeira tentativa hölderliniana de tradução do δεινόν, como *das Gewaltige*, embora sem perder a força transgressora de significação, que só é introduzida no sentido de *Ungeheuer*. É como se Heidegger herdasse de Hölderlin uma síntese de ambas as versões e a explicitasse no horizonte de sentido do *Unheimliche*.

³¹ Veja-se a fórmula anselmiana do *Proslogium*, segundo a qual Deus seria aquilo "*quo nihil maius cogitari potest*".

³² Veja-se Michel HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Paris, Millon, 1990, pp. 209 e seg. Haar propõe traduzir *Unheimliches* por *redoutable*.

Se nos demoramos um pouco na comparação entre ambas as versões, verificamos que Heidegger, como antes Hölderlin, impregnou a sua segunda leitura – escrita quando a guerra atingia o seu clímax – de uma força expressiva, que tenta traduzir hermeneuticamente aquilo que a primeira, produzida em 1935, como parte do trabalho de preparação lectiva, quando ainda era pouco previsível a evolução dos acontecimentos socio-políticos, apenas dizia com a veemência própria doutros textos filológica e literariamente compenetrados. Mas, ao contrário de Hölderlin, que jogara na sua tradução primitiva com o sentido de *Gewaltige*, o que é violentamente poderoso, depois "corrigido" em *Ungeheuer*, o monstruosamente gigantesco, Heidegger não "corrige" a sua primeira opção, já claramente indicativa do que poderíamos chamar uma fenomenologia do extravio, da perda ou expulsão do lar (*Heim*)³³, reforçada pela referência final do coro à recusa em acolher o réprobo. Na verdade, o que uma leitura atenta encontra como elemento essencial da segunda versão, comparativamente com a primeira, é o seguinte:

Em primeiro lugar, uma clara insistência no "sobre-", *über-*, que na versão primitiva só aparece em *überwältigt* (antístrofe 1), *überallhin* (estrofe 2) e *über Verhoffen* (ant. 2), enquanto que na segunda se repete sistematicamente: *über den Menschen hinaus* (estr. 1), *überwältig, überall hinausfahrend* (ant. 2), *über Verhoffen* e *hochüberragend* (ant. 2). Em segundo lugar, de acordo com esta semântica enfatizante, uma acentuação do carácter projectivo e totalizante da actuação astuta e operativa do ser humano: o homem reflexivo (*der alles bedenkende Mann*) torna-se o que dá sentido a tudo o que o rodeia (*der umher sinnende Mann*), mais claramente impregnado da concepção de *Ser e Tempo* (ant. 1); o seu rápido entendimento (*Verstehen*), torna-se entender de tudo (*Allesverstehen*) e a disposição (*Stimmung*) ao domínio da cidade em ânimo ou coragem (*Mut*) para o fazer (est. 2); a sua inquietante capacidade de domínio, que é "maquinação do saber", *Machenschaft des*

³³ Steiner (o. cit., 113) sublinha, com razão, que o termo alemão *unheimlich*, já de por si denso de significação, adquirira um sobre-investimento específico desde que Freud, em 1919, publicara o seu breve escrito sobre "Das Unheimliche". Não é impossível que Heidegger conhecesse esse contexto de uso do termo. Não podemos esquecer a sedução que *Ser e Tempo* exerceu, desde a sua publicação, em psiquiatras e psicanalistas como Biswanger ou Viktor Frankl e, mais tarde, a partir de 1947, em Medard Boss. Também não é irrelevante que o próprio Heidegger, ainda em 1927, se tenha sentido na obrigação, ante uma solicitação epistolar de Löwith, de diferenciar a sua *Daseinsanalytik* da abordagem psicanalítica. É, neste sentido, reveladora a carta de Heidegger a Löwith de 30/06/1928, editada por H. Tietjen em PAPENFUSS + PÖGGELER (Hsgr), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, Frankfurt, Klostermann, 1990, pp. 37-38.

Wissens³⁴, e o leva a cair (*verfällt er*) no mal – embora, às vezes, consiga ser honrado – vem a explicitar-se, na segunda versão, como "bem astuta mestria da comodidade do poder", que por vezes o leva ao ruim, outras ao honrado (ant. 2). Finalmente, em terceiro lugar, uma clara evolução semântica da "cidade" (em plural, *Städte*) da est. 2 em "Estado" (*Staat*) da ant. 2, cuja versão definitiva transforma em *Stätte*, "sítios", reforçando o sentido da perda do espaço vital quando, por capricho e atrevimento, se sobrepõe ao seu lugar, perdendo-o: *Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte*. Não tenha lugar ao fogo doméstico *quem ponha em obra* tal feito, *der dieses führet ins Werk*.

A tradução orienta-se, pois, não para uma interpretação ética do conflito entre bem e mal, entre a ordem natural ou divina e a ordem política ou jurídica, mas para uma topologia fenomenológica dos âmbitos da *poiesis* humana, na sua inerente ambiguidade ontológica, de que o "Estado", enquanto "obra de arte"³⁵, não é senão um exemplo mais. É esse seu capacitado e poderoso "pôr em obra" que, quanto mais destro é, mais sinistro. Nisso reside o seu traço mais sublime e mais terrível: *das Unseiende seiend*, sendo o não-ente, sobrepondo-se ao ser do que é, é o mais inquietante de todos os entes. É nesse sentido que se desenvolve o texto englobante deste excerto, na *Introdução à Metafísica*, onde, contudo, a substituição da primeira versão pela segunda se faz notar em diversos lugares, ao desaparecer a fonte de certas conexões linguísticas. É o caso, muito especialmente, do elo *walten-überwältig* (que, por sua vez, se conecta implicitamente com a primeira versão hölderliniana) e que é introduzido no verso inicial de 1935, *Vielfältig das Unheimliches waltet...* Ora, apesar da posterior modificação, esse elo continua a constituir a espinha dorsal da interpretação contextual, que agora, concluindo, devemos abordar.

³⁴ Note-se o aparecimento da terminologia que estará omnipresente nos *Beiträge zur Philosophie*, cuja redacção se iniciou em 1936. O termo desaparece na versão de 1943, mas não, sintomaticamente, do comentário interpretativo desenvolvido em *EiM*, onde joga um importante papel. Por outro lado, embora sem usar essa palavra, também a primeira versão da tradução de Hölderlin induzia, de forma indirecta, mediante o verbo *umtreiben*, esta acepção de "maquinação" ou "intriga", alteradora do sentido originário. Veja-se, mais acima, a nota 23.

³⁵ Não devemos esquecer, apesar do silêncio heideggeriano acerca de algumas das suas fontes, que a ideia do Estado como "obra de arte" fora uma das hipóteses teóricas genialmente lançadas por Jakob Burkhardt na sua interpretação de *Die Kultur der Renaissance in Italien*.

§ 7. A ontologia trágica de Sófocles e Hölderlin em Heidegger.

Inquietantes são, com efeito, as forças da natureza, a ferocidade dos animais selvagens, a brutalidade crua e arrasante dos elementos. "O δεινόν é o terrível no sentido do imperar subjugante que, da mesma maneira que o terror-pânico, provoca a verdadeira angústia, como um temor calado que se contrai e retrai em si mesmo. Ser violento, ser subjugador é o carácter essencial do próprio imperar."³⁶ Assim se impõe a tempestade bravia e indómita, que provoca o pânico entre animais e homens; assim, o terremoto ou o rugido surdo do vulcão que desperta. São "inquietantes", *unheimlich*, porque nos arrancam à tranquila quietude do lar e nos abandonam ao "inóspito", *unheimisch*. "O inóspito não nos deixa sentir-nos em casa. Nisso reside o seu carácter subjugador"³⁷. As forças irreprimíveis da natureza sujeitam e aterram os homens como quem os expulsa, de repente, da sua casa e despoja de todos os seus bens.

O ser humano, contudo, foi capaz de construir o seu império frente a tais forças, resistindo-lhes, dominando-as até, ao conduzir ao moinho a água turbulenta das levadas, ao construir abrigos capazes de resistir o acosso dos elementos, ao organizar-se em cidades e atribuir tarefas a cada grupo, ao pôr a natureza ao seu serviço, ao ser capaz de sujeitar e orientar o seu próprio poder no sentido da consecução dos seus anseios: alcançar tranquilidade, bem-estar. Mas a tragédia do homem está em que essa capacidade de reter em si o poder de subjugar e domar "nem por isso se torna mais inofensiva, antes pelo contrário, [torna-se] ainda mais terrível e ainda mais distante"³⁸. É por isso que o homem é τὸ δεινότατον, o mais terrivelmente inquietante. É este carácter que, para Heidegger, traduz a "autêntica definição grega do humano"³⁹. A ontologia do humano afirma-se, pois, *autenticamente*, não no pensamento filosófico mas no teatro trágico: não em Platão ou Aristóteles, mas em Sófocles.

³⁶ *EiM*, ed cit., 114-115: "Das δεινόν ist das Furchtbare im Sinne des überwältigenden Waltens, das gleicher Weise den panischen Schrecken, die wahre Angst erzwingt wie die gesammelte, in sich schwingende, verschwiegene Scheu. Das Gewaltige, das überwältigende ist der Wesenscharakter des Waltens selbst." Note-se a explícita referência ao *walten*, que desapareceu da versão efectivamente publicada em 1953, mas que mantém o seu lugar central no comentário interpretativo.

³⁷ *Ibidem*, 116: "Das Unheimisch läßt uns nicht einheimisch sein. Darin liegt das Überwältigend".

³⁸ *Ibidem*, 115: "dadurch wird es nicht harmloser, sondern nur *noch* furchtbarer und ferner".

³⁹ *Ibidem*, 116: "das Unheimlichste zu sein, ist der Grundzug des Menschenwesens, in den je und immer alle anderen Züge eingezeichnet werden müssen. Der Spruch: der Mensch ist 'das Unheimlichste' gibt die eigentliche *griechische* Definition des Menschen".

Que há de inquietante no poder de dominar e domesticar a própria força dominadora? Que há de inquietante no império da ordenada quietude da vida humana? A resposta de Heidegger, seguindo a leitura do texto de Sófocles, é dada em dois momentos.

Em primeiro lugar, o homem não é "violento" da mesma maneira que a natureza. Para o grego, φύσις designava o puro e espontâneo brotar, o súbito emergir que como tal impera. Nisso consistia o seu ser violento e o seu subjugar: a força bruta que, irrompendo, se con-juga nos entes e os reúne sob o jugo ou lei que os conforma e à qual aqueles, com impotente docilidade, se conformam. É nesse sentido que haveria que entender a δίκη, a cega justiça ou ordem dos deuses, fatal e subjugadora⁴⁰.

A natureza, que manifesta na terra o dizer imperativo dos deuses, é violenta porque impera prepotente. Nela o *Gewaltige* tem a forma do *Überwältige*. O homem, que como ente manifesta também em si tal modo de ser, é violento, todavia, de uma maneira especial, na medida em que não só age violentamente, como é "fazedor de violência", *Gewalt-tätige*, exerce o seu ser próprio como violência. Tal "fazer" expressa-se, no idioma grego, como τέχνη, cujo sentido vai muito mais além do de arte ou técnica modernas, ao denotar essencialmente um saber fazer, um poder fazer capaz de criar ser, forçando-o — é nisso que, numa primeira análise, reside a violência — a manifestar-se desta ou daquela maneira particulares. "Saber é o poder fazer-se obra do ser como um ente deste ou daquele modo"⁴¹. É mediante esse "saber" criativo que o homem pode resistir e lutar com as forças subjugadoras da natureza, ordená-las, cerceá-las, suplantá-las. Por isso, "caracteriza o δεινόν, o que exerce violência, no seu traço fundamental, visto que o exercício da violência é o empregar da violência contra o subjugante: o lutar sapiente do ser, anteriormente recluso, naquilo que aparece como ente"⁴². Paradoxalmente, o carácter terrível e inquietante do ser humano vem a residir na sua capacidade de criar, no seu poder de dar ser a um ente. Que há nisto de inquietante?

É inquietante e terrível, em segundo lugar, porque lançado na luta contra o subjugante, habituado a tirar bom partido dos seus recursos criativos, o homem crê ver como resultado da sua acção uma vitória sobre o subjugante, a imposição da sua lei ao universo. Confiado no seu poder, busca expandi-lo em todas as direcções, assentar o seu domínio,

⁴⁰ Veja-se o. cit., 122-123. Heidegger oferece *Fug*, que é harmonia, mas também engrenagem, como tradução de δίκη.

⁴¹ *Ibidem*, 122: "Wissen ist das Ins-Werk-setzen-können des Seins als eines je so und so Seienden".

⁴² *Ibidem*.

substituir o império das forças brutas da natureza pelo império do λόγος, da palavra e do cálculo, da ordem. Mas ao entregar-se confiado ao disfrutar dessa ordem nova por ele criada, esquece a origem prometaica do poder que exerce, limita-se a reproduzir, a estender o já criado. O poder sapiente que definia a sua essência própria como "fazedor de violência", capaz de provocar o brusco emergir do ser desta ou daquela maneira, torna-se mera técnica de fabricação de entes, perde-se na mera multiplicação do programado. A τέχνη originária, que significava um "fazer", *Tun*, criativo e activo, cai num mero *Machen*, fazer reprodutivo, passivo, desleixado. O poder do homem, que se erigia no seu estar capacitado, *Können*, transforma-se num impor-se subjugante, *Macht*, que devolve à aparentemente vencida δίκη o seu irreprimível império.

O inquietante do obrar humano está, pois, "na sua aparente familiaridade e rotina"⁴³, no seu emergir na inautenticidade ôntica, letal, encoberidora da verdade e da origem. Ao λόγος, que era palavra do ser, exposição do ser, sucede o λόγος calculador e previsor, que impõe ao ser um caminho, velando o ponto de partida, dissimulando-o sob a figura do "passado", "ido". O "progresso" que decorre deste en-cobrimento da origem e parece um desenvolvimento daquela, ultrapassando-a, não é mais que um alargamento e debilitamento da violência positiva do início, uma deslocação ou alienação do seu poder primordial do âmbito da criatividade originária para o da mera instrumentalização. Esse pôr tudo ao mesmo nível, *Verflachung*, que reduz o ser de cada ente ao mero ente e configura este como mero utensílio ou, até, como mero objecto é um processo que se traduz na própria história humana, na qual se transporta o destino do ser. Esse caminhar da rotina aparece nas palavras do poeta trágico como um perder-se no nada, um andar caminhos que não vão a nenhuma parte e se perdem no alheio⁴⁴.

Παντοπόρος ἄπόρος, diz o coro. O homem abre múltiplas vias que não têm saída, e não propriamente porque estejam cortadas ou impedidas, mas apenas porque, na sua ânsia de avançar, segue sempre a pista dos seus próprios passos já andados, encerrando-se num círculo do qual não é capaz de sair. "Enreda-se na aparência, vedando-se, assim, ao ser. Dá voltas e voltas em várias direcções dentro do seu próprio círculo. Evita tudo o que se opõe a este círculo. O fazer-violência, que originariamente cria caminhos, produz em si a sua própria não-essência [*Un-wesen*] como pluridireccionalidade, que em si mesma é uma ausência de saídas... Só há

⁴³ *Ibidem*, 120: "Die Unheimlichkeit dieser Mächte liegt in ihrer scheinbaren Vertrautheit und Geläufigkeit."

⁴⁴ Veja-se *ibidem*, 116-117.

uma coisa contra a qual o fazer-violência sucumbe imediatamente. É a morte." Assim, o homem traça o seu destino como ser-para-a-morte: enquanto *Dasein*, ser-aí do aí-do-ser, encerrado num círculo sobre o abismo da morte, "é o estar a acontecer da própria inquietude"⁴⁵.

Chegamos, pois, ao limiar da suprema inquietude: "O traço fundamental do δεινότατον reside na inter-relação do δεινόν (am)bivalente. O sapiente adentra-se na engrenagem [*Fug*]⁴⁶, rasga, desenhando, o ser como ente, sem todavia conseguir dominar o subjugante. [...] O fazedor de violência, o criador que se evade no não-dito e irrompe no não-pensado, que força o não-acontecido e faz com que apareça o não-visto, este fazedor de violência está sempre em risco. [...] Quanto mais elevado for o cume do *Dasein* histórico, tanto mais amplo será o súbito abismo aberto no a-histórico, que só conduz à confusão, de que não há saída e que não assenta em sítio nenhum"⁴⁷. O homem é "o mais inquietante entre o inquietante" porque guarda em si, desde a origem, a possibilidade da queda, do precipitar-se no abismo com o mundo criado com saber (τέχνη) na luta férrea contra a engrenagem da δίκη, porque guarda em si o ser que se dá e fala (ἀλήθεια) e o ser que se esconde e cala (λήθη), dissimulado no contorno dos meros-entes. Mas "é o próprio ser que lança o homem a caminho deste percurso..."⁴⁸

O homem é, pois, finalmente, o mais terrível de todos os entes, o mais inquietante, porque só ele realiza como história o destino do ser, porque só ele expresa o ser na sua ambiguidade radical como *Grund* e *Abgrund*, fundamento e carência de fundamento, solo e abismo. Ao esquecer o seu carácter fundacional, criativo, do ser mesmo que aí é, abandona-se ao mero reproduzir e possuir dos entes, deixa-se ir na dinâmica letal do mero mecanismo. É na medida em que é *Zwischen-fall*⁴⁹ do ser, na medida em que serve de mediador do dar-se do ser, ao acolhê-lo no seu mundo, que o homem é, pela sua própria essência, o que há de mais inquietante.

Neste sentido, o mais puro e o mais apreciado dos seus dons, a linguagem, constitui – como escreveu Hölderlin, num fragmento poético que Heidegger analisa noutro lado – "o mais perigoso de todos os

⁴⁵ *Ibidem*, 121. "... So ist das Da-sein die geschehende Un-heimlichkeit selbst".

⁴⁶ *Ibidem*, 123.

⁴⁷ *Ibidem*, 123: "Der Gewalt-tätige, der Schaffende, der in das Un-gesagt ausrückt, in das Un-gedacht einbricht, der das Ungeschehene erzwingt und das Ungeschaute erscheinen macht, dieser Gewalt-tätige steht jederzeit in Wagnis".

⁴⁸ *Ibidem*, 125: "Das Sein selbst wirft den Menschen in die Bahn dieses Fortrisses".

⁴⁹ Veja-se *ibidem*.

bens"⁵⁰. "É o perigo de todos os perigos porque é o que começa a criar a possibilidade de um perigo. Perigo é a ameaça do ser pelo ente. Mas é pela linguagem que o homem se expõe, em geral a algo revelado que, enquanto ente, acossa e inflama o homem no seu *Dasein*, e enquanto não-ente engana e desengana. É a linguagem que cria o sítio aberto da ameaça ao ser e do errar e, dessa maneira, da possibilidade de perda do ser, ou seja, do perigo. Mas a linguagem não é apenas o perigo dos perigos, antes alberga em si e para si própria, necessariamente, um perigo constante. A linguagem foi concedida para revelar na obra o ser como tal e para o custodiar. Nela pode chegar à palavra tanto o mais puro e oculto, como o mais enredado e comum."⁵¹ A linguagem, porque é a casa do ser, é também o Perigo. E, porque é o Perigo, nela brota a salvação: o dizer que rescata do silêncio e do esquecimento o que há que dizer. Em todo o fazer humano, em todo o dar voz e palavra ao ser, está dada a máxima inquietude e aberta a via não andada da salvação: recuperar recordando e, assim, repetindo a origem, dar origem a outras possibilidades de ser.

Na distinção entre o sentido inicial e autêntico da τέχνη grega e o significado empobrecido da técnica moderna – onde, contudo, se guarda ainda essa oculta origem – manifesta-se o caminho do ser, que amanhecido na Grécia, alcança na civilização tecnológica o seu ocaso. É, na variação heideggeriana, o cumprir-se circular do destino trágico a que Sófocles dera voz. Mas a análise específica desse cumprimento terá de ficar para outro momento, que a meditação presente se limita a introduzir.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE TRAGISCHE ONTOLOGIE DES SOPHOKLES

Die griechische Definition des Menschenwesens ist Heidegger nach die des Sophokles in das erste Stasimon der *Antigone*, wo es durch das Wort *deinón* charakterisiert wird. Nachdem Hölderlin davon zwei Versionen hintergelassen hat, hat auch Heidegger zweimal (1935 und 1943) versucht, diesen Chor ins Deutsch zu übersetzen. Vorliegende Arbeit versucht die Entwicklung der heideggerschen Ontologie des Menschen aus seiner Interpretation des Sophokles und der Übersetzungen Hölderlins und durch eine Vergleichung seiner beiden Versionen herauszuheben.

⁵⁰ Veja-se M. HEIDEGGER, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, Klostermann, 41971.

⁵¹ *Ibidem*, 37.

ECONOMIA E POLÍTICA EM HUME¹

António Franco Alexandre

Universidade de Lisboa

O melhor ponto de partida para a compreensão dos nexos entre teoria política e teoria económica em Hume é-nos oferecido pelos seus *Political Discourses* de 1752. Notavelmente, eles incluem a quase totalidade dos ensaios "económicos" de Hume: convirá apenas juntar-lhes o *Of the Jealousy of Trade* de 1759 ². Os ensaios "económicos" são além do mais ensaios de intervenção política: são (também) ensaios de política económica, entremeados de teses de economia política, numa combinação que não é de mera derivação; na verdade, a ilusão que a política económica seja a "aplicação" da "ciência económica" é um dos mitos persistentes – ainda um mito da transparência epistémica – que uma leitura apressada faz derivar do período histórico de Hume e Adam Smith. Mas o carácter de intervenção política dos ensaios "económicos" implica, como é óbvio, a questão interpretativa do contexto adequado; em particular: do sistema de "opinião recebida" ou "preconceito" (real ou imaginário) contra o qual, ou no horizonte do qual, Hume intervém. Retrospectivamente,

¹ O presente artigo retoma e modifica o tratamento do tema no cap. 5 da minha dissertação de doutoramento na FLUL: *As Razões da Experiência, uma leitura política de Hume*, à qual reenvio para discussão do contexto interpretativo mais geral em que me situo. O centro de atenção é aqui ocupado pela temática económico-política; um segundo artigo tratará os temas mais especificamente "políticos".

² ou 1760: *Of the Jealousy...* foi inserido em exemplares, publicados em 1759 ou 1760, da reedição de 1758 dos *Political Essays*. Os ensaios em questão são: *Of Commerce*; *Of Refinement in the Arts*; *Of Money*; *Of Interest*; *Of the Balance of Trade*; *Of Taxes*; *Of Public Credit*; *Of the Populousness of Ancient Nations*; *Of the Jealousy of Trade*. De todos os escritos publicados por Hume (os manuscritos, em particular a correspondência, são outra questão), os ensaios são os que mais sofrem com a inexistência de uma edição crítica; destes ensaios económicos, todos, com uma excepção, estão incluídos em *Political Essays*, ed. Haakonssen, de onde serão citados; a excepção é *Of the Populousness...*, citado na ed. Edgar-Copley.

esse conjunto vago de temas, ideias e doutrinas recebeu forma sistemática quando, no livro IV de *A Riqueza das Nações*, Smith procurou mostrar a irracionalidade do que designou por "sistema mercantil", inventando assim a categoria histórica "mercantilismo". Sem nos ocuparmos da maior ou menor validade descritiva (historiográfica) dessa sistematização, ela pode servir-nos de fio condutor para as preocupações que eram já as de Hume nos seus escritos económicos.

1. Quais são, para Smith, os traços característicos do "mercantilismo"? Esquemáticamente: (1) a tese básica é, desde logo, a "noção popular" segundo a qual "a riqueza consiste em dinheiro, ou em ouro ou prata"; daí que se suponha "que um país rico ... deva ser um país que abunda em dinheiro" ³. Em consequência (2) "o comércio interno ou doméstico ... era tido por subsidiário do comércio externo" (I, 727)⁴, ele mesmo entendido como fonte (única, no caso dos países sem minas) de ouro e metais preciosos; o que por sua vez determina a constante obsessão com o superávit na balança comercial externa; (3) o corolário é, em termos de política económica, a imagem da "economia nacional" como empresa colectiva de comércio internacional, e portanto a necessidade de regulação central da actividade económica, as restrições à importação e os incentivos à exportação (I, 750 e caps. II-VII), ou ainda o desencorajamento da exportação de materiais de manufactura e de instrumentos do comércio, e encorajamento da importação de materiais de manufactura (I, cap. VIII; II, 150, 217); (4) a imagem pressupõe ou implica – o "sistema" é suficientemente pouco articulado para permitir a hesitação – que o comércio entre as nações é um jogo de soma nula, ou seja que "quando duas praças negociam com uma terceira ... se a balança comercial estiver equilibrada, nenhuma delas sofre perdas ou ganhos; mas se pender seja o que for para uma delas, uma perde e a outra ganha proporcionalmente ao seu desvio em relação ao ponto de equilíbrio"; e que portanto "o interesse [de cada nação] consiste em empobrecer todos os seus vizinhos" (I, 809, 816). Aqui entram em consideração factores de "animosidade" político-militar que ajudam a entender como o "sistema" não responde apenas e simplesmente a um interesse "mercantil", mas subordina a actividade económica, assim entendida, aos interesses de dominação político-militar das nações umas sobre as outras. Smith dá alguma atenção a este aspecto, admitindo que "a riqueza de uma nação vizinha [é]

³ A *Riqueza das Nações*, trad., Lisboa, s.d., vol. I, p. 719. (Smith atribui essa tese a Locke, sem base textual).

⁴ As referências desta forma designam *A Riqueza das Nações*, trad. port., volume e página.

perigosa no tocante à guerra e à política", mesmo se "vantajosa no tocante ao comércio" (I, 817); o que, quando combinado com a convicção de que a segurança é mais importante do que a prosperidade (I, 771, assim justificando o "acto de navegação, cf. 767-71), permitiria olhar de outro modo o "sistema mercantil". Mas aqui Smith prefere atribuir à "ambição caprichosa de reis e ministros" a animosidade entre as nações; e opor-lhe, muito concretamente no caso das relações entre a Inglaterra e a França, as vantagens da "amizade nacional" que teria tornado possível e mutuamente vantajoso "um comércio aberto e livre" (I, 820). E é sobretudo o interesse particular dos "mercadores e fabricantes" que Smith toma por alvo da mais acerba crítica: o "sistema mercantil" é com efeito, para Smith, o "sistema" dos mercadores e fabricantes, e é "a cobiça própria de mercadores [que] é fomentada, inflama e é ela própria inflamada pela violência da animosidade nacional", é a "falsidade interesseira" dos "comerciantes de ambos os países" que se opõe ao comércio sem limitações (I, 820-1). A vantagem do comércio livre "nunca teria sido posta em questão se a sofística interesseira de mercadores e fabricantes não tivesse perturbado o senso comum da humanidade. Os seus interesses são, nesse aspecto, diametralmente opostos aos da grande maioria das pessoas" (I, 816-7). As "noções comuns" da política mercantilista opõem-se ao interesse geral, enquanto servem o interesse ou "cobiça" de comerciantes e industriais, muito naturalmente levados a assegurar para si o monopólio do mercado interno. Aqui se situa a página célebre em que Smith, depois de combinar "a ambição caprichosa de reis e ministros" com a "cobiça insolente dos mercadores e fabricantes", tira a consequência política imediata que o poder político não deve estar nas mãos dos últimos, nem subordinado ao "espírito de monopólio" – já que, quanto à "violência e injustiça dos dirigentes da humanidade", é "um mal antigo" e aparentemente sem remédio (I, 816; e cp. 780-1). A liberdade de comércio é uma utopia⁵ precisamente pela força dos interesses privados que a ela se opõem, e que alimentam os "preconceitos do público".

Smith não tem, naturalmente, dificuldade em exhibir a falsidade, irracionalidade ou incoerência do "sistema mercantil", do ponto de vista do "sistema da liberdade natural", embora – ou antes, precisamente porque – este seja "utópico". Uma mais compreensiva leitura histórica exigiria levar mais a sério o que Smith designa por "confusa miscelânea de

⁵ "Esperar ... que a liberdade de comércio seja alguma vez completamente restabelecida na Grã-Bretanha é tão absurdo como esperar que alguma vez aí se estabeleça uma Oceânia ou Utopia. Não só se lhe opõem os preconceitos do público, mas também, o que ainda é mais insuperável, os interesses privados de muitos indivíduos", I, 780.

política e guerra" (II, 196), ser capaz de maior sensibilidade à circunstância histórica, ou seja à diversidade das circunstâncias nacionais, para aí encontrar a racionalidade própria do "mercantilismo", mesmo na figura algo caricatural que Smith lhe dá⁶. Mas aqui basta-nos a descrição do "sistema" como repertório de atitudes político-económicas relativamente às quais situar os ensaios de Hume; neles encontraremos uma visão próxima da de Smith, mas consideravelmente menos presa à abstração do princípio "utópico".

2. Em termos de história da teoria económica, dizem-nos os especialistas que a originalidade "objectiva" de Hume é escassa, embora na formulação do chamado mecanismo dos fluxos de moeda metálica, e na teoria da taxa de juro, ela possa ser mais acentuada⁷. Não daremos aqui, contudo, atenção à originalidade ("objectiva" ou "subjectiva") ou sua falta, mas unicamente ao conteúdo essencial das teses de Hume, na medida em que contribuam para nos esclarecer sobre a sua visão histórico-política.

Of Money fornece uma boa perspectiva de partida sobre o estilo analítico e os objectivos dos ensaios "económicos". Uma tese abstracta é apresentada sob a forma de "máxima quase evidente em si mesma": a de que "os preços de todas as coisas dependem da proporção entre mercadorias e dinheiro, e qualquer alteração considerável em um destes tem o mesmo efeito, de subir ou de descer os preços"; aumento ou diminuição das mercadorias têm o efeito de diminuição ou aumento da quantidade de moeda (121-2)⁸. Essa é uma conclusão da "razão", já que deriva imediatamente da concepção segundo a qual "o dinheiro é... apenas o instrumento acordado pelos homens para facilitar a troca de mercadorias", não uma das "rodas do comércio" mas tão somente "o óleo que torna mais fácil e fluido o movimento das rodas" (115); em outros termos, dessa outra evidência racional "que o dinheiro não é senão a representação do trabalho e das mercadorias, e serve apenas como método para a sua avaliação" (118). Daí que, de uma nação considerada isoladamente, se deva afirmar que a quantidade de moeda é irrelevante, sendo a sua alteração

⁶ Vd., nesse sentido, J.A. SCHUMPETER: *History of Economic Analysis*, London 1954 (reed. 1994): 335-76, e cf. M. BLAUG : *História do Pensamento Económico*, trad., Lisboa 1989, vol. I, 43-52.

⁷ SCHUMPETER, *op. cit.*, 315-7, 331-2; BLAUG, *op. cit.*, 46-7, 54-60. O mais importante estudo dos escritos económicos de Hume é ainda E. ROTWEIN: "Introduction", *Hume's Writings on Economics*, Edinburgh 1955.

⁸ os números entre parêntesis referem a paginação do ensaio em discussão, nas edições indicadas.

comparável a uma mudança de unidades de medida (115, 118, 120), ou como diz *Of Interest*, a uma mudança de nomes (126-7). Até aqui, as conclusões da "razão"; mas o trabalho a que se propõe o ensaio é o de "reconciliar" estas conclusões com a "experiência" que aparentemente a contradiz (*Of Money*, 120). Em primeiro lugar, em todas as passagens citadas Hume insistiu em introduzir a cláusula "de uma nação considerada isoladamente", e relativamente só à sua prosperidade "doméstica". Desde logo, já nas primeiras linhas do ensaio Hume aponta para a vantagem que o soberano (o "público") tira de uma maior abundância de moeda — o poder militar e negocial que dela deriva (115). O inconveniente "doméstico" maior, a subida dos preços, "é compensado pelas vantagens que tiramos da posse desses preciosos metais, e do peso que eles dão à nação em todas as negociações e guerras externas" (117). Bastaria esta insistência com que reafirma as razões político-militares que contrariam a mera "aplicação" do princípio abstracto, para destrinçar Hume de qualquer simples polémica anti-mercantilista. Mas ainda a análise económica está longe de concluída. É bem certo que o mecanismo dos fluxos monetários tende ao equilíbrio, à imagem de um sistema de vasos comunicantes em que a água subirá em todos ao mesmo nível: "suponha-se que quatro quintos de todo o dinheiro na Grã-Bretanha seja aniquilado numa noite", ou ao contrário que todo esse dinheiro "seja multiplicado por cinco numa noite", isto é, considerem-se os efeitos *ceteris paribus* de uma diminuição ou aumento de moeda; no primeiro caso, a diminuição do preço do trabalho e mercadorias, ao favorecer o comércio externo, inevitavelmente deverá "trazer de volta o dinheiro que tínhamos perdido, e fazê-lo subir ao nível de todas as nações vizinhas"; e no segundo caso verificar-se-á, claro está, o efeito inverso: esse mecanismo espontâneo e incontrolável necessariamente manterá o dinheiro "aproximadamente proporcional à arte e indústria de cada nação. A água, desde que comunique, mantém-se sempre em equilíbrio"⁹. Como sinteticamente dissera em *Of Money*, "parece existir um feliz concurso de causas nos assuntos humanos, que limita o crescimento do comércio e das riquezas, e as impede de se confinarem inteiramente a um povo; como antes poderia naturalmente temer-se, dadas as vantagens de um comércio estabelecido" (116)¹⁰. E contudo, face ao que continuam a ser constatações "quase evi-

⁹ *Of the Balance of Trade*, 138 ("indústria" traduz "industry", no sentido de diligência, actividade diligente). Sobre o carácter incontrolável do processo, vd. p. 139, com referência a Espanha e Portugal.

¹⁰ Esta concepção do processo de equilíbrio entre países vizinhos, ou também entre regiões vizinhas, irá constituir o ponto de partida para o debate que desde Rotwein (loc. cit., 189n., 194n.) se formula em termos de relações entre países ricos e países

dentes em si mesmas", de facto quase analíticas do conceito de dinheiro como representação, a experiência mostra o que, à primeira vista, se diria contradizê-las. Pois "é certo que desde a descoberta das minas na América a indústria cresceu em todas as nações da Europa, excepto as possuidoras dessas minas; e isto pode com justiça ser atribuído, entre outras razões, ao aumento do ouro e prata" (118). A resolução da contradição aparente consegue-se por uma leitura dinâmica da teoria quantitativa, ou seja pela atenção ao processo histórico concreto: "as alterações na quantidade de moeda, numa ou noutra direcção, não são imediatamente acompanhadas por alterações proporcionais no preço das mercadorias. Há sempre um intervalo antes que tudo se ajuste à nova situação; e este intervalo é tão pernicioso à actividade económica [industry], quando o ouro e a prata estão a diminuir, como é vantajoso quando estão a aumentar" (120)¹¹. Durante este intervalo ou "situação intermédia entre a aquisição de dinheiro e a subida dos preços", "o acréscimo de quantidade de ouro e prata é favorável à actividade económica [industry]", já que ao traçarmos o progresso do dinheiro através de todo o país constataremos "que ele deve primeiro excitar a diligência de cada indivíduo, antes de fazer subir o preço do trabalho" (119). Mais profundamente, os efeitos reais de um aumento ou diminuição da quantidade de moeda dependem do que Hume designa por "costumes e maneiras das pessoas" (121), o que inclui tanto atitudes e comportamentos individuais como formas de organização da actividade económica. Nesse sentido, e sem prejuízo da tese quantitativa e do seu corolário: o privilégio da análise "real" sobre a análise "monetária"¹², *Of Money* é sobretudo uma reflexão sobre a penetração da economia monetária, que faz a diferença entre dois sistemas ou "métodos de vida", o "simples" e o "refinado" (124). "A falta de dinheiro não pode nunca prejudicar um Estado em si mesmo; porque os homens e as mercadorias são a força real de uma comunidade. É a maneira simples de viver que aqui lesa o público, ao confinar o ouro e prata a umas poucas mãos, e ao impedir a sua difusão e circulação universais. Ao contrá-

pobres, e hoje se conhece como "debate do país rico-país pobre", sobre o qual vd. I. Hont: "The 'rich country – poor country' debate in Scottish classical political economy", in I. HONT and M. IGNATIEFF (eds), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983, pp. 271-315; muito obviamente relevante era a situação da Escócia no contexto da União. Notemos apenas, para futura referência, que julgo desnecessário seguir Hont quando atribui a Hume, no quadro desse debate, uma linguagem ou preocupações marcadamente "humanistas-cívicas".

¹¹ Daí a sugestão prática, que Hume avança em nota, de uma moderada inflação de moeda.

¹² Nos termos de SCHUMPETER, *op. cit.* pp. 276 sqq.

rio, a indústria e os refinamentos de todo o género incorporam-no no Estado inteiro, por pequena que seja a sua quantidade; digerem-no para cada veia, por assim dizer; e fazem-no entrar em todas as transacções e contratos. Nenhuma mão deixa de lhe tocar" (*ibid.*). A quantidade de moeda permanece, em termos abstractos, irrelevante; mas contam, em termos concretos, o processo dinâmico do seu crescimento ou diminuição, e o grau da sua difusão e circulação: "a quantidade absoluta de metais preciosos é grandemente indiferente. Há só duas circunstâncias de importância, a saber, o seu acréscimo gradual, e a sua completa circulação e mistura através do Estado" (125).

Se agora compararmos *Of Money* com *Of Interest*, *Of the Balance of Trade*, e *Of the Jealousy of Trade* (como veremos, *Of Public Credit* põe problemas particulares), em todos encontramos uma estratégia paralela. A exposição de teses "quase-analíticas" contrapõe-se às "falácias" da opinião comum (que correspondem com alguma exactidão ao repertório que fomos colher a Smith); e a "reconciliação" faz-se pela atenção às características próprias, que se trata de compreender, do Comércio na sociedade moderna¹³. Assim *Of Interest* reitera o privilégio da análise "real" sobre a "monetária" a partir da constatação que a taxa de juro não deriva da quantidade de moeda ou metais preciosos (127), e explica as aparências em contrário pelo facto que "a mesma indústria, que faz descer o juro, em geral leva à aquisição de metais preciosos em grande abundância" (132), de tal modo que "juro baixo e abundância de dinheiro são de facto quase inseparáveis" porque são ambos efeitos independentes de uma mesma causa, o progresso económico ou "variedade de boas manufacturas, com mercadores vigilantes e empreendedores" (133). Ou mais exactamente, numa precisão imediatamente paralela à que fora operada em *Of Money*, num súbito acréscimo de metais, como no caso de aquisição de minas por descoberta ou conquista, há de facto baixa da taxa de juro, mas apenas momentânea ou intervalar e, na ausência de base real na intensificação da actividade económica, rapidamente se dis-

¹³ O termo "commerce" tem, no século XVIII britânico, uma vasta significação, não se confundindo com "trade"; vd. P. LANGFORD: *A Polite and Commercial People, England 1727-1783*, Oxford 1989, pp. 1-7. Desafortunadamente, não é possível manter no português de hoje uma terminologia que traduza a diferença; por vezes, como aqui, utilizo a maiusculação: "Comércio". Mais importante que a terminologia, contudo, é notar que uma expressão como "sociedade comercial moderna", inicialmente tentadora, é pelo menos ambígua, como se falar de "Comércio" fosse automaticamente fazer a sociologia da modernidade. Hume sabia perfeitamente que a tendência "comercial" era apenas uma entre muitas outras características das sociedades do seu tempo (embora historicamente decisiva, a seu ver); nem a sua modernidade (novidade) era por si mesma indicativa de especial valor.

sipa (134; Hume tem em vista o exemplo espanhol). De novo, o tema central é o da extensão do comércio, e das "maneiras e costumes particulares" (129) que determinam o modo de distribuição e circulação da moeda; *Of Money* já anunciara que uma baixa taxa de juro, "em geral" atribuída à abundância de moeda, se deve na realidade "a uma mudança nos costumes e maneiras" (125). É a presença do comércio, dos "mercadores, uma das mais úteis espécies de homem", que excita a diligência e favorece a frugalidade; "sem comércio, um Estado deverá consistir sobretudo de pequena nobreza agrária [landed gentry] ... e camponeses ... O dinheiro nunca se junta em grandes somas, que possam ser emprestadas a juro (...) Só o comércio o reúne em somas consideráveis; e só tem este efeito pela diligência que cria, e pela frugalidade que inspira, independentemente da particular quantidade de metais preciosos que possa circular nesse Estado" (*Of Interest*, 129-31).

Of the Balance of Trade itera e prolonga, como foi já referido, as teses de *Of Money*. Quanto ao breve *Of the Jealousy of Trade*¹⁴, que tem por objectivo dissipar a ideia "mercantilista" do comércio internacional como jogo de soma nula, também ele contém os elementos de uma descrição histórica, ao mostrar como os mecanismos de "imitação" e "emulação" entre nações vizinhas são geradores de prosperidade – de facto, vai ao ponto de afirmar que "todos os melhoramentos [em agricultura e manufactura] que desde então fizemos [i.e. a Grã-Bretanha, desde há dois séculos] nasceu da nossa imitação dos estrangeiros" (150), e "se os nossos vizinhos nos não tivessem primeiro instruído, seríamos ainda hoje bárbaros" (151); e muito significativamente sugere como a competição internacional promove a diversidade na produção, e multiplica os "objectos da diligência [industry]", que não podem nunca "esgotar-se" (152).

É de notar que o estilo de análise de Hume traz grande flexibilidade às propostas concretas de política económica. Um exemplo flagrante é a afirmação, quase a concluir *Of the Balance...*, que a imposição de mercadorias particulares pode ser útil, quando se não baseia na "inveja", ou seja na preocupação com o superávit comercial, mas serve de protecção e incentivo à indústria doméstica: assim de uma taxa sobre o linho alemão, ou sobre o brandy (148)¹⁵; ou, em *Of Taxes*, que impostos moderados e graduais podem fazer aumentar a diligência dos trabalhadores pobres (161). De um modo geral, o tom das propostas é claramente

¹⁴ Para um comentário, vd. ROTWEIN, *loc. cit.*, pp. lxxii-lxxvii.

¹⁵ Apreciador de vinho francês, e em geral bastante francófilo, Hume queixa-se de que os conflitos com a França tenham obrigado a transferir o comércio de vinho para a Espanha e Portugal "onde compramos pior vinho a um preço mais elevado" (141).

"intervencionista", desde que a intervenção se não condene à ineficácia por desentendimento dos mecanismos automáticos do sistema, e tenha em vista a prosperidade; a frase final de *Of the Balance...* exprime-o com felicidade: "em suma, um governo tem boas razões para preservar com cuidado o seu povo e as suas manufacturas. O seu dinheiro, pode em segurança confiá-lo ao curso das coisas humanas, sem medo ou ciúme. Ou se alguma vez der atenção a esta última circunstância, deve ser só na medida em que afecta a primeira" (149). A flexibilidade vai mais longe quando, no longo desenvolvimento final de *Of the Balance...*, conduzido em parte pela sua antipatia pelo papel-moeda¹⁶, em parte pela já observada vantagem político-militar oferecida pela abundância de moeda, Hume faz a apologia do entesouramento (145-8). O que aqui pode ainda surpreender é a atenção de Hume ao que chamaríamos razão de Estado; essa atenção é uma constante nos ensaios, como já veremos. Uma vez mais, não é o detalhe das posições de Hume que agora nos retém, mas a peculiar combinação de abstracção analítica e de percepção da dinâmica histórica, característica de todos estes ensaios¹⁷.

3. Poderemos agora aperceber mais naturalmente como *Of Commerce* e *Of Refinement in the Arts* servem de introdução geral aos *Political Discourses*. Ambos estão estruturados por uma dualidade, aquela que, logo à partida, designa nos termos "a grandeza de um Estado, e a felicidade dos seus súbditos" (*Of Commerce*, 94); em outras variantes: soberano e súbditos, governo e governados, "público" e indivíduos; o que poderemos chamar, interesse de Estado e interesse dos cidadãos (os interesses dos cidadãos são, claro está, os mais variados; trata-se agora apenas dos seus interesses "económicos", dessa parte da "felicidade" que se designa "prosperidade"). Esta estrutura retórica é uma característica essencial, mas pouco notada. Ela corresponde ao carácter dual do género "ensaio", ao facto que ele participa ainda da tradição do "conselho ao príncipe", mas simultaneamente visa um outro público leitor, o dos indivíduos esclarecidos ou em busca de esclarecimento¹⁸. Que a sua reflexão contém os elementos de uma arte de bem governar, é o que Hume constantemente lembra, pelas suas sugestões de política económica dirigidas aos "governos" ou aos "soberanos e ministros". Que a prossecução do interesse de Estado seja do interesse dos súbditos não vai, de resto, estar ver-

¹⁶ É de observar que, tal como aqui se exprime, essa antipatia deriva da validade apenas nacional (interna) do papel-moeda, vd. *ibid.*, 142.

¹⁷ Sobre a unidade dos ensaios "económicos" cf. ROTWEIN, *loc. cit.*, p. cv.

¹⁸ Cf. *As Razões da Experiência*, cap. 1.

dadeiramente em questão, a não ser para indicar que ela pode ser, e historicamente foi muitas vezes, contrária à prosperidade. A tese a defender é antes a de que a prosperidade, isto é a extensão do comércio, *pode* ser favorável à "grandeza do Estado"; que lhe será, em condições "normais", favorável. Mas por outro lado, quere-se também estabelecer uma relação entre a prosperidade, o comércio, e a liberdade civil; e o que Hume, designando o regime político do momento em que escreve, nomeia "governo popular" (*Of Refinement...*, 112). Consideremos agora a primeira tese. Assim colocada, tem o efeito de fazer aparecer a "grandeza do Estado" como um interesse lado a lado com outros interesses, como mais um interesse particular¹⁹. Que interesse de Estado e prosperidade dos particulares possam ser contraditórios, é o que é demonstrado pela "antiga política [policy]," por exemplo de Esparta, de Roma, e "outras antigas repúblicas" (*Of Commerce*, 96-7). Mas "a antiga política era violenta, e contrária ao mais natural e usual curso das coisas" (97). Um tanto extraordinariamente, há que constatar que as antigas repúblicas, o mundo clássico, são exceção ao "curso comum das coisas humanas". Com efeito, elas supõem "povos livres e muito marciais"; mais exactamente, elas só puderam existir graças à concorrência de três circunstâncias: "eram estados livres; eram estados pequenos; e sendo a época marcial, todos os seus vizinhos estavam continuamente em armas" (*ibid.*) Só então "a ausência de comércio [trade] e manufacturas ... pode... não ter outro efeito que o de tornar o público mais poderoso" e não, como nas circunstâncias mais "comuns", o contrário (98). Para mais, como Hume mostra em *Of the Populousness...*, a diferença essencial entre as economias antigas e as modernas reside na escravatura, instituição desumana e prejudicial, brutalizadora para os escravos mas também para os seus donos: "nem pode razão mais verosímil ser dada para as maneiras severas, posso dizer: bárbaras, dos tempos antigos, do que a prática da escravatura doméstica"; e Hume não deixa de ironizar sobre os "apaixonados admiradores da antiguidade, e zelosos partidários da liberdade civil (...)" que não podem deixar de lamentar a perda desta instituição, e enquanto condenam a submissão ao governo de uma só pessoa com o duro nome de escravidão, alegremente reduziriam a maior parte da humanidade a verdadeira escravidão e sujeição". A verdade é que "em geral, a natureza humana goza de maior liberdade hoje, no mais arbitrário governo da Europa, do que jamais gozou no período mais florescente dos tempos antigos" (226-7).

¹⁹ Deixamos de lado, de momento, a relação desta concepção com a teoria "pura" do governo que Hume apresenta, nomeadamente em *Treatise* III, II, vii-xi.

Entre as antigas repúblicas e a época moderna há portanto diferenças irreduzíveis, que passam pelas maneiras, pelos costumes, pelo "carácter" das gentes. Ora o carácter de um povo, o "espírito da idade", não está nas mãos do soberano; é o resultado de transformações seculares e incontrolladas: "os soberanos devem tomar os homens como os encontram, e não podem pretender introduzir qualquer mudança violenta nos seus princípios ou nos seus modos de pensar. Um longo curso de tempo, com variedade de acidentes e circunstâncias, são necessários para produzir as grandes transformações [revolutions] que tanto mudam a face das coisas humanas" (*Of Commerce*, 98). Se pretendermos sintetizar o argumento central dos ensaios "económicos" (e vemos que a designação, convencional, deixa a desejar), vemos que ele reside precisamente no traçado da lenta "revolução" que fez passar da sociedade agrária à sociedade comercial, e se define pelo progresso simultâneo de "indústria, conhecimento, e humanidade", tão vantajoso para a "vida privada" como para o "governo" (*Of Refinement...*, 108). *Of Commerce*, e mais claramente ainda *Of Refinement...*, procuram estabelecer os fundamentos antropológicos da sociedade comercial moderna, de modo a fazê-la aparecer como mais natural, mais adequada à natureza humana, do que as sociedades antigas: a História (ou pelo menos, a História do ocidente europeu) vai do "violento" para o "natural", do "prodígio" para o "curso comum": o progresso do "refinement" caminha para a "natureza", que aqui toma a dimensão teleológica que não está nunca inteiramente ausente nos apelos que ao conceito Hume faz.

Central a este processo é a decadência ou perca de "espírito marcial" nas sociedades modernas, tema que Hume aborda em *Of Refinement...* e que constituía um dos nexos do debate milícias *versus* exército permanente em que a tradição "republicana" ou "humanista-cívica" insistia²⁰. Figura pivotal seria aqui, dizem-nos historiadores do pensamento político britânico, o "harringtoniano" escocês Andrew Fletcher of Saltoun²¹; na verdade, tem-se sugerido ler o Iluminismo escocês como uma série de

²⁰ Para uma síntese das opiniões de Hume no debate, vd. J. ROBERTSON : *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, Edinburgh 1985, pp. 60-74.

²¹ Sobre Fletcher vd. L. ROBBINS: *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, London 1952, pp. 9-10, 180-4; J.G.A. Pocock: *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1985, pp. 427-32; J.G.A. Pocock: "The Varieties of Whiggism from Exclusion to Reform: A history of ideology and discourse", no seu *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History*, Cambridge 1985, pp. 137-40; J. ROBERTSON: "The Scottish Enlightenment at the limits of the civic tradition", in *Wealth and Virtue*, cit., pp. 141-51.

reações ou respostas às questões postas por Fletcher na viragem do século, no contexto criado pela União de 1707²². Esse contexto deve-nos desde logo precaver que a discussão humeana do "equilíbrio" e "ciúme" comerciais é muito claramente significativa no quadro da competição, não apenas entre nações independentes, mas também entre regiões, "províncias" ou nações dentro de um mesmo Estado. Lindgren, e depois Phillipson, acentuaram a atenção à estrutura regional na análise que Smith faz das sociedades modernas²³; e uma importante contribuição nesse sentido fôra dada por Hume em *That Politics may be reduced to a science* e na sua "utopia" *Idea of a Perfect Commonwealth*, este contudo texto peculiar e de difícil interpretação. Em *That Politics...* estabelece como máxima geral ou "axioma universal da política" que "as províncias das monarquias absolutas são sempre mais bem tratadas do que as dos estados livres"; "embora os governos livres tenham em geral sido os mais felizes para os que partilham essa liberdade, são contudo os mais ruinosos e opressivos para as suas províncias" (7-8). A discussão que segue, nas suas indicações sobre tipos de relação entre "províncias" e centro político, e suas consequências para a estabilidade dos Estados, tem sido de particular interesse para os historiadores, na medida em que terá influenciado, através de Madison, o federalismo norte-americano²⁴, e faz certamente sentido lê-la à luz da integração das nações britânicas. Mas já aparece abusivo colocar lado a lado Hume e Fletcher irmanados na mesma concepção da "região" como zona na qual os homens podem viver felizes e mesmo adquirir um certo sentido da virtude ao aprender a preservar a sua independência²⁵. A "regionalização" que Fletcher concebe para a Grã-Bretanha é a sua divisão em cinco campos de milícias, com parlamentos regionais da *gentry* agrário-militar, unidos numa federação susceptível de promover a modernização das economias regionais, mas sobretudo de garantir a moralidade pré-comercial com base na virtude marcial e independência cívica da nobreza local²⁶; nada de longinquamente semelhante se encontra em Hume.

Regressando a *Of Refinement...*, é perfeitamente claro que para

²² POCOCK, "The Varieties...", cit., p. 230, seguindo Phillipson.

²³ Ver N. PHILLIPSON: "Adam Smith as civic moralist", in *Wealth and Virtue*, cit., pp. 179-202, esp. pp. 194-7.

²⁴ A referência básica é aqui D. G. ADAIR: "That Politics May Be Reduced to a Science: David Hume, James Madison and the Tenth *Federalist*", *Huntington Library Quarterly* 20, 4 (August 1957), pp. 343-60.

²⁵ PHILLIPSON, *loc. cit.*, p. 196.

²⁶ A. FLETCHER: *A Discourse of Government with relation to militias* (1698), in *Selected Political Writings and Speeches*, ed. D. Daiches, Edinburgh 1979.

Hume, em coerência com a doutrina do *Tratado* e dos *Princípios da Moral*²⁷, as "virtudes marciais" dos antigos se integram no "génio" de uma época desaparecida sem retorno. Decerto nas sociedades modernas não faltará "espírito marcial" no sentido de determinação e vigor "na defesa do país e da liberdade"; ao contrário, já que à "coragem", associada à "cólera", se substitui o "sentido da honra", "um princípio mais forte, mais constante, e mais governável, [que] adquire novo vigor e aquela elevação de génio que nasce do conhecimento e de uma boa educação" (109-10). O amor ao dinheiro – que não é de hoje e alguns, mas de todos e sempre – não pode de resto ser controlado senão pelo "sentimento de honra e virtude; o qual, se não é aproximadamente igual em todas as épocas, será naturalmente mais frequente nas épocas de conhecimento e refinamento" (111). É claro que Hume dissocia o conceito moderno de honra – o que eventualmente designa por "honra moderna" – da "ferocidade bélica" a que se referira no *Tratado*. A "honra moderna", de que participam "as partes mais essenciais da moralidade, como a fidelidade, o cumprimento das promessas, e a veracidade"²⁸, não está associada à bravura militar senão como causa, nem é apanágio de uma classe particular. A transformação moral da modernidade a todos afecta, e "assim como um comerciante industrioso é melhor homem e melhor cidadão do que um desses ociosos antes ao serviço e na dependência das grandes famílias; assim também é a vida de um nobre moderno mais louvável que a de um antigo barão"²⁹. Nas importantes páginas da *History* de que retiramos a observação, Hume prolonga a crítica da política económica "mercantilista" no quadro da descrição da "transformação [revolution] geral nas coisas humanas" que tem um momento decisivo na viragem para o século XVI, com a descoberta das Américas e do caminho marítimo para a Índia, o renascimento da cultura clássica, a invenção da imprensa e a invenção da pólvora, a reforma religiosa; e acrescenta esta reflexão crucial: que toda a História anterior é mero objecto de curiosidade, só aqui começa a "parte útil, assim como a mais agradável, dos anais modernos", aquela em que "cada incidente tem uma referência às nossas actuais maneiras e situação", e por isso serve de lição quanto aos "assuntos públicos, ou às artes da governação civil"³⁰. É verdade que também os harringtonianos críticos da Idade Média baronial (mas não o neo-har-

²⁷ *Treatise* III, III, I, pp. 599-601; *Principles of Morals* VII, pp. 254-5. Compare *As Razões da Experiência*, cap. 4.

²⁸ *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*, parágrafo incluído só nas eds. de 1742 a 1768, em nota na ed. Haakonssen, p. 294.

²⁹ *History*, vol. III, pp. 76-7.

³⁰ *Ibid.* pp. 80-2.

ringtonismo que redescobriria o mito da Antiga Constituição) poderiam assim dividir a História de Inglaterra, os anais *modernos*; mas não partilhariam o genuíno sentimento, organizador de toda a *History* humeana, que "este canto do mundo" assistia, desde há cerca de século e meio, ao surgimento de algo radicalmente novo na História do mundo. A *History* é tudo menos o mosaico desconexo de incidentes que alguns aí quiseram ver; ela é a História de uma revolução secular, num percurso muito menos que transparente, quer para os seus actores, quer mesmo para a inteligência crítica que o procura pensar a meados do século 18. O renascimento das artes não é renascimento da *polis* ou da República romana. É certo que o modelo clássico continua presente na memória filosófica, como conceito; mas não como modelo adequado de realidade, ou ideal viável.

As virtudes modernas são o *meio* (como se diz: o meio ambiente), o tecido normativo do Comércio. Não são inerentes a nenhuma actividade particular, porque são, como já veremos, expressão da natureza activa genérica do homem; têm contudo, a seu modo, um fundamento sociológico no que Hume designa por "gente de posição mediana" em quem vê "a melhor e mais firme base da liberdade pública". E prossegue: "Esses não se submetem à escravidão, como os camponeses, levados pela pobreza e pela estreiteza de espírito; e, não tendo como os barões esperança de tyrannizar a outros, não são tentados a submeter-se à tyrania do soberano com vista a essa gratificação. Desejam leis iguais, que possam dar segurança à sua propriedade, e preservá-los da tyrania monárquica como da aristocrática" (*Of Refinement...*, 112). O breve *Of the Middle Station of Life*, incluído nos *Essays* de 1742 mas retirados das edições posteriores, é desde Greene e Grose tratado com condescendência³¹; o tom ligeiro e espirituoso torna-o contudo um dos mais agradáveis dos ensaios menores, e o elogio do homem "mediano" pode aqui ser instrutivo. Situados entre os "ricos", que se dedicam aos prazeres, e os "pobres" movidos pela necessidade, os "medianos" constituem o interlocutor privilegiado da filosofia, para a qual têm as disposições mas também o lazer preciso; e junto com a "segurança" que permite a virtude, possuem melhor que ninguém a *oportunidade* para o seu exercício: como os "ricos", têm ocasião

³¹ "não pode ter custado grande esforço, e abunda em expressões de opinião pessoal", GREENE, "History of the Editions", *Essays*, ed. Greene and Grose, vol. I, p. 44. É verdade que o ensaio é impressionístico e não "sociológico": não fica nunca claro quem, socialmente, constitui a "estação mediana"; também é verdade que a constatação se pode generalizar: nunca é clara, em Hume, a composição social do "middle rank". Mas será a imprecisão, aqui, necessariamente um defeito? Para a significação fluida da "classe média" no século 18 inglês, ver as sugestivas páginas de Langford, *op. cit.* 59 sqq.

de ser generosos, afáveis, benevolentes, e caridosos; como os "pobres", a de ser pacientes, resignados, diligentes, e íntegros. São também os mais bem colocados para a virtude própria das relações entre iguais: a amizade. E finalmente, não só a estação mediana é favorável à virtude, como também ao conhecimento e sabedoria: é mais fácil a um homem assim situado "obter o conhecimento dos homens e das coisas, do que aos de uma estação mais elevada. Ele entra com maior familiaridade na vida humana; cada coisa lhe aparece nas suas cores naturais; tem maior lazer para formar observações; e tem, para mais, o motivo da ambição para o incentivar nos seus sucessos, estando certo que não pode nunca chegar a alguma distinção ou eminência no mundo, sem o seu próprio esforço [industry]." E, faz notar Hume com serena ironia, a Providência sabiamente quis que "a estação mediana fosse a mais favorável ao melhoramento das nossas capacidades naturais, pois a capacidade exigida para cumprir os deveres dessa estação é realmente maior que a requerida para agir nas esferas mais altas da vida. Mais talentos, e um maior génio são necessários para fazer um bom advogado ou médico, do que para fazer um grande monarca"³².

É a tríade "diligência [industry], conhecimento, humanidade", na sua ligação "indissolúvel", que caracteriza as gentes em posição "mediana", e com elas as épocas de refinamento ou o que é chamado "luxo" (*Of Refinement...*, 107). Muito se tem dito do pessimismo de Hume, agravado nos seus últimos anos de vida; aqui encontramos, por altura da sua maturidade intelectual, a mais clara expressão do seu optimismo iluminista, que não é certeza do futuro, mas a convicção reafirmada que trabalho, conhecimento, e humanidade, se articulam indissolivelmente na personalidade moral do homem moderno. Notar-se-á como pela primeira vez utilizo o termo "trabalho"; ele é de facto índice de problemas que agora só abordamos.

Porque é "natural" a sociedade comercial moderna, enquanto a "antiga política" era "violenta"? Há aqui dois aspectos a considerar. O primeiro é o facto da diversidade física e humana das nações, que as dispõem para o contacto mútuo e para o comércio (*Of the Jealousy...*, 107). O segundo e mais profundo, é o que garante a "naturalidade" do esforço industrioso e civilizador: é o seu fundamento na natureza humana. Uma vez mais, é *Of Refinement...* que oferece a formulação mais

³² *Of the Middle Station...*, em *Selected Essays*, ed. Copley e Edgar, pp. 6-7. Segue-se um argumento "estatístico" obviamente falacioso, mas igualmente divertido, como quando compara generais e poetas e pergunta, "se ninguém fosse autorizado a escrever versos senão a pessoa que primeiro fosse nomeada laureado, poderíamos esperar um poeta em dez mil anos?", p. 9.

precisa. Aí (106-7) diz-nos Hume que os ingredientes da felicidade humana, se adequadamente proporcionados em cada indivíduo, são segundo a opinião comum três: a acção, o prazer, e a indolência. A indolência, porém, é meramente o repouso das outras duas; tomada como objecto transforma-se em langor ou letargia, que não fornece já qualquer deleite. Restam-nos o prazer e a acção como os dois constituintes da felicidade humana; na verdade, a acção, o "exercício", pode ser tido como mais fundamental, porque é ela mesma fonte de prazer ou satisfação, enquanto a "sede insaciável de prazeres" passa "de um divertimento a outro" sem encontrar repouso (*Of Interest*, 130). Ao contrário, "quando a indústria e as artes florescem os homens mantêm-se constantemente ocupados, e gozam como sua paga a ocupação ela mesma, assim como os prazeres que são fruto do seu trabalho [labour]. O espírito adquire novo vigor, alarga os seus poderes e faculdades, e pela assiduidade no esforço [industry] honesto satisfaz os seus apetites naturais, e também evita o crescimento dos não-naturais, que se alimentam da ociosidade e facilidade". O refinamento nas "artes mecânicas" traz consigo o refinamento das "liberais"; e "a mesma época que produz grandes filósofos e políticos, célebres gerais e poetas, usualmente abunda em hábeis tecelões e trabalhadores de estaleiro". Em suma, "o espírito da época afecta todas as artes; e os espíritos dos homens, uma vez acordados da sua letargia e postos em fermentação, viram-se em todas as direcções e levam o melhoramento a todas as artes e ciências. A profunda ignorância é totalmente banida, e os homens gozam do privilégio das criaturas racionais, de pensar e agir, de cultivar os prazeres do espírito como os do corpo" (*Of Refinement*, 106-7). E é assim que Hume não hesita em reivindicar para o espírito da época moderna a *racionalidade*, como mais alta distinção. No parágrafo de síntese que imediatamente segue encontramos todos os principais temas determinantes da nova racionalidade social: a "sociabilidade", a "conversação", a "curiosidade", o "gosto", a concentração urbana como multiplicador de sociabilidade, a formação de clubes e de associações privadas, as novas maneiras no relacionamento dos sexos; temas addisonianos sem dúvida, mas a que Hume dá nova espessura ao enraizá-los numa antropologia coerente. Nesse sentido, pode dizer-se que Hume integra no seu texto a linguagem e os propósitos da *politeness* addisoniana, sem contudo se deixar reduzir aos seus limites³³.

Ora "tudo no mundo é obtido por trabalho [labour]; e as nossas paixões são as únicas causas do trabalho" (*Of Commerce*, 99). H. Arendt

³³ Sobre Hume no contexto da *politeness*, vd. J. CHRISTENSEN: *Practising Enlightenment*, Madison, Wis., 1987; N. PHILLIPSON: *Hume*, London 1989, cap. 2.

afirma que "parece ter sido Hume, e não Marx, o primeiro a insistir que o trabalho distingue os homens dos animais"; não vejo nos textos de Hume base para essa afirmação³⁴. Mas estamos sem dúvida perante uma reconceptualização do trabalho e da sua relação com as paixões e o valor. Como logo nota Arendt, "nenhum dos escritores clássicos jamais pensou no trabalho como possível fonte de riqueza"; mas há alguma ambiguidade aqui, que se evidencia quando acrescenta o exemplo de Cícero, ao originar a *propriedade* na conquista ou na divisão legal. Trabalho e propriedade eram "conceptualmente incompatíveis", como diz Arendt; que o trabalho possa produzir riqueza sem dela gozar é, de facto, uma evidência "conceptualmente" difícil de pensar. É que, e voltamos a Hume, não só a pobreza do "povo comum" é "um efeito natural, senão infalível, da monarquia absoluta", como ainda inversamente "duvido... que a sua riqueza seja o resultado infalível da liberdade. Para que esse efeito se produza, deve a liberdade ser acompanhada de particulares acidentes, e um modo de pensar peculiar" (*Of Commerce*, 103). O que podemos é estabelecer como norma, útil para os cidadãos e útil para o Estado, que "cada pessoa deve, se possível, gozar os frutos do seu trabalho [labour]" (102). Numa observação que só ao olhar distraído parece trivial, Hume fizera já notar que "é um método violento, e na maioria dos casos impraticável, obrigar o trabalhador [labourer] a trabalhar, para tirar da terra mais do que a sua subsistência e a da sua família. Dêem-lhe manufacturas e mercadorias, e ele o fará por sua própria iniciativa" (100). Assim é posto de lado mais um princípio geral "mercantilista", talvez o mais básico: o da utilidade da pobreza. Só os pobres trabalham, deixar de ser pobre é deixar de trabalhar: é mais ou menos que um princípio, é a expressão ou o corolário da concepção, intelectualmente e socialmente dominante desde a antiguidade, que associa trabalho, sofrimento, pobreza, sujeição, incapacidade política, inferioridade social quando não inferioridade humana (onde se inscreve a legitimidade ou naturalidade da escravatura). Arendt enfrenta a necessidade de pensar esta visão tradicional, tão estreitamente ligada ao paradigma "cívico" clássico, com uma estratégia característica, ou seja servindo-se de mais uma das suas dualidades conceptuais favoritas, neste caso entre *arbeiten* e *werken*, tra-

³⁴ H. ARENDT: *The Human Condition*, Chicago 1958, p. 86n., referindo apenas uma fonte secundária e marginal; seguramente, nada nesse sentido se encontra nos textos do *Tratado* e de *Human Understanding* sobre "a razão dos animais", Tr. I, III, xvi, pp. 176-9; HU IX. Arendt acrescenta que no entanto "o trabalho [labour] não tem qualquer papel significativo na filosofia de Hume", o que nos parece agora pouco evidente; e que "para ele [Hume] esta característica não tornava a vida humana mais produtiva do que a vida animal, mas só mais dura e dolorosa", o que é certamente falso.

*vai*ller e *oeuvre*r, *laborare* e *facere* ou *fabricare*, *homo laborans* e *homo faber*³⁵; tanto mais significativo é que nos textos que temos em presença Hume se refira sem solução de continuidade às artes "mecânicas", às artes "liberais" e às "belas-artes"; ao labor (*labour*) como ao esforço diligente (*industry*).

Não é o trabalho que distingue o homem dos outros animais, mas antes a *diversidade* e *plasticidade* das paixões em que se fundam trabalho, esforço, e actividade. Daí o carácter "inesgotável" dos "objectos" da indústria humana; daí o "pluralismo" da ética como da estética, que noutro lugar analisei³⁶. Agora o que desejaríamos para a nossa narrativa seria a percepção, vulgar para os historiadores das chamadas "mentalidades", do abismo que nos separa da concepção de trabalho, consumo, ócio ou lazer, riqueza, interesses, "paixões", antes da ruptura efectuada (ela também, laboriosamente) pelo século XVIII. Neste contexto não deixa nunca de se ouvir, em longínquo eco weberiano, a referência à "ética puritana do trabalho", suposta ainda hoje por muitos europeus marcar a "diferença" americana. Hume historiador estará, é verdade, particularmente atento à enigmática relação entre puritanismo e liberdade estabelecida pelo século XVII inglês: como podem os "princípios da liberdade" ter sido avançados "ao abrigo das absurdidades puritanas"?³⁷ Mas só muito indirectamente se poderia envolver na resposta a "ética do trabalho". Com efeito, a ética puritana do trabalho, tal como era pregada e praticada no período que nos importa, não só se dirigia apenas ao "povo comum", não decerto ao "gentleman", como sobretudo de nenhum modo entendia o trabalho como meio de enriquecimento pessoal, ou sequer de acréscimo da prosperidade social. Os pobres não trabalham para deixar de ser pobres (e deixar de sê-lo seria deixar de trabalhar); trabalho e consumo estão conceptualmente, e realmente, separados; o que precisamente perturba a tradição política é a expansão do *consumo* das classes laboriosas, é a revolução nos hábitos de consumo do "povo comum" (ou pelo menos das classes médias) que generalizava o "luxo" de beber chá, de o beber em serviços de porcelana, de usar guardanapo e dormir em colchão de penas; e a consequente dissolução da hierarquia social, da marcagem, pelas diferenciações do consumo, dos "estratos" ou "níveis" sociais³⁸. Essa é a preocupação maior que se exprime no debate sobre o "luxo" em

³⁵ ARENDT, op. cit. caps. III, IV.

³⁶ *As Razões da Experiência*, cap. 4.

³⁷ *History*, vol. IV, p. 368; cp. 119-24, 145-6, 178-80.

³⁸ Veja-se G. WOOD: *The Radicalism of the American Revolution*, New York 1991, pp. 135 sqq., que naturalmente se refere às colónias americanas; para Inglaterra, vd. LANGFORD, op. cit. 68-71.

que *Of Refinement...* se insere³⁹ na clara continuidade de Mandeville⁴⁰. Se, como alguns partidários e adversários do liberalismo têm admitido, o consumo é a categoria básica da antropologia liberal, então Hume insere-se sem sombra de dúvida na elaboração conceptual do liberalismo.

A crítica "humanista-cívica" das primeiras décadas do século XVIII apercebia com alguma claridade a dimensão revolucionária do "luxo"⁴¹. Na sua exposição de Fletcher, Pocock mostra como "luxo" servia de "designação abreviada para cultura, lazer, e escolha"; assim "o mais difícil dos muitos problemas que preocuparam o pensamento social do século XVIII [foi] a aparente incompatibilidade de liberdade e virtude com a cultura, a qual, mais do que o próprio comércio, abria a questão da diversidade das satisfações humanas"⁴². Quando o homem livre passa a poder escolher entre liberdade e devoção ao bem público, por um lado, e qualquer outro bem – mesmo o conhecimento ou o saber – por outro, a moralidade "cívica" está irremediavelmente sujeita a "corrupção". "Comércio" e "cultura" são designações para um mesmo abalo histórico, ou se se quiser "o comércio era, por assim dizer, a forma activa da própria cultura"⁴³; com efeito, "cultura" não é neste contexto outra coisa que *possibilidade de escolha*, que o "comércio" actualiza. O resultado inescapável era a dissolução da personalidade "natural" – inerente à posição ocupada na ordem social hierárquica pensada como natural, nomeadamente pela sua reprodução hereditária – na personalidade construída "culturalmente": aquilo a que se chama *individualidade*.

O "individualismo" não é, como os seus críticos tão frequentemente nos dizem, sinónimo de "atomização" social ou de pre-existência dos

³⁹ Observe-se que *Of Refinement...* se intitulara primeiro *Of Luxury*.

⁴⁰ B. MANDEVILLE: *The Fable of the Bees; or, Private Vices, Publick Benefits* (1729), reed. Penguin.. A crítica a Mandeville que Hume apresenta: que é contraditório designar como "viciosos" comportamentos socialmente úteis (*Of Refinement...*, 114) mostra claramente que Hume era sensível ao modo irónico como Mandeville pusera em questão a moralidade tradicional; tratava-se agora de prolongar esse questionamento, não de o refutar. O tema do luxo atravessa toda a história do pensamento ético-político, pelo menos no ocidente; vd. J. SEKORE: *Luxury, The Concept in Western Thought, Eden to Smollett*, Baltimore 1977, que data da época medieval o consumo estratificado por "estados" sociais (p. 61).

⁴¹ A modéstia do "luxo" ou consumo aqui designados não deve encobrir a importância estrutural da transformação; o seu futuro estará no lugar do consumo na auto-percepção social do romantismo e da época contemporânea. O nexo entre identidade romântica e consumo é estudado por C. CAMPBELL: *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford 1987; para os nossos dias ver agora P. FALK: *The Consuming Body*, London 1994.

⁴² POCOCK, *The Machiavellian Moment*, cit., p. 431.

⁴³ *Ibid.*

"indivíduos" à "sociedade", qualquer que seja o obscuro sentido destes termos; a descrição humeana da construção da personalidade moral pelos processos "simpatéticos" da sociabilidade é, em todo o caso, alheia a qualquer mito "atomista" e pré-social; muito pelo contrário: o que nela podemos ver é o esboço psicologizante de uma teoria da individualidade e do "individualismo" como Weber ou Durkheim a virão a conceber. Todo o esforço analítico de Hume, desde quando, nas primeiras páginas do *Tratado*, dissolve todas as unidades "objectivas", toda a estrutura do pretenso "imediato", para lhes descobrir o fundo "impressional", pode agora ser lido como estratégia radical para pensar a individualidade no seu nexó cognitivo, activo, e ético: "conhecimento, indústria, humanidade". Só uma analogia grosseira e enganadora pode supor que os indivíduos são átomos na sociedade como as impressões, essas sim, são átomos da vida psíquica senão da realidade; antes era necessário desconstruir a personalidade social como dado imediato "natural" para pensar a sua construção social, como fora necessário desconstruir o conhecimento inato para pensar o processo cognitivo.

ABSTRACT

ECONOMICS AND POLITICS IN HUME

This paper is part of an on-going study of Hume's place in the genesis of liberal political thought. An analysis of his so-called "economic" essays makes use of Adam Smith's construction of "mercantilism" to pinpoint Hume's new conceptualisation of work, consumption ("luxury") and culture, as main categories in the analysis of modern "commercial society" in its opposition to ancient "republican" concepts of moral and political life. An attempt is made to relate Hume's new concept of individuality with the main thrust of his epistemology and metaphysics.

RECENSÕES

JANET RADCLIFFE RICHARDS, *The Sceptical Feminist*, London, Penguin, 1994 (1980), 456 pgs.

Uma das dificuldades de quem se inicia nos "Women Studies" é a multiplicidade e diversidade qualitativa destes escritos. Janet Radcliffe Richards, com *The Sceptical Feminist*, ajuda-nos a arrumar ideias, situando-nos nesse emaranhado de doutrinas. Trata-se da reedição de um livro publicado no início dos anos 80 e acrescentado em 94 com mais um prefácio e dois apêndices complementares. À primeira vista a reedição pareceria dispensável – a profusão de escritos sobre as mulheres poderia pôr em causa esta insistência numa obra incipiente, escrita por alguém que se define explicitamente como "outsider". Ora um dos factores que a torna interessante é precisamente a sua independência pois JRR não está comprometida com nenhuma das múltiplas linhas feministas e embora não abdicando de tomar partido, é extremamente rigorosa nas análises que faz.

A autora, que começou por se dedicar à metafísica e à epistemologia, assume plenamente o seu estatuto de filósofa quando se debruça sobre a causa das mulheres. A obra é uma investigação – na tradição analítica do "enquiry" – verdadeiramente filosófica, levantando problemas, questionando, argumentando, fazendo opções. O cuidado argumentativo fá-la enveredar por campos pouco populares, lançando um olhar severo quer sobre os preconceitos que habitualmente surgem por parte dos detractores do feminismo quer sobre certos argumentos mais apressados das próprias feministas.

Uma das suas primeiras preocupações consiste em definir de um modo preciso o que deverá entender-se por feminismo. Aceitando que o conceito é polissémico, destaca nele duas grandes linhas que desde logo anuncia e que no final do livro retoma no apêndice II. São eles o feminismo liberal, igualitário e o feminismo radical. O primeiro (que não está necessariamente ligado ao liberalismo) pretende modificar as situações de injustiça para as mulheres, mantendo embora o "status quo". O segundo visa uma alteração mais funda da sociedade defendendo o predomínio da perspectiva feminina em todos os campos, nomeadamente na política mas também na ética, estética, lógica, etc.

A simpatia de JRR vai para o feminismo liberal (igualitário). As correntes radicais são tratadas com alguma severidade, censurando-lhes os extremismos. Entre estes, contam-se a identificação abusiva entre "o macho" e "o mal", "a fêmea e o bem", a crítica frequente ao carácter masculino da ciência, a contesta-

ção de certos valores éticos por estarem ligados a uma civilização construída por homens, etc. Para a autora há um fosso entre as duas orientações referidas e nitidamente que prefere a primeira, susceptível de ser defendida por homens e mulheres e de recuperar os valores da nossa cultura. JRR sustenta que o feminismo não é um movimento exclusivo das mulheres. O combate que trava em prol da justiça torna-o algo de muito mais lato, interpelando não só um público feminino mas toda a humanidade (p. 22).

O carácter não comprometido do livro levantou-lhe inúmeras críticas, sumariadas na introdução. Elas não constituíram surpresa para a autora que tem plena consciência de desagradar quer aos conservadores quer às feministas. JRR demarca-se dos grupos radicais – Redstockings, New York Radical Women, e outros afins (cap. 1). Assume-se no entanto como feminista e é enquanto tal que se propõe analisar criticamente muitos dos argumentos habituais deste movimento, de modo a tornar visíveis os seus desmandos. Para ela são eles que constituem um dos maiores obstáculos à causa das mulheres, pois grande parte da fragilidade argumentativa patente nos Women Studies reside em erros de raciocínio. E assim, censura certos argumentos feministas considerando-os precipitados, exagerados e inconsistentes (p. 38).

No cap. 1, "The Fruits of Unreason", JRR sustenta que não tem sentido defender os direitos das mulheres abdicando dos valores da tradição ocidental pelos quais nos temos regido, nomeadamente o valor da razão e dos critérios lógicos. Nota-se um grande cuidado em demarcar o feminismo da irracionalidade (p. 41). A razão não é de modo algum convencionada e não a podemos considerar uma invenção masculina. Há certas instâncias que as feministas sobrevalorizam (emoção, sensibilidade, etc.). JRR alerta-nos para a necessidade de manter sempre presentes os critérios racionais (p. 41), evitando as generalizações abusivas, a precipitação, as dicotomizações fáceis, etc., etc. Para ela há uma só lógica e há que a saber usar.

Adoptando como metodologia o ideal céptico (zetético, questionador e crítico), JRR submete a uma análise fina alguns dos clichés feministas, acautelando-nos nomeadamente para a confusão de certos conceitos. Assim, não se pode substituir um conceito de justiça pelas vantagens de um grupo (p. 33). A ética deve demarcar-se da utilidade.

Outra das temáticas que trabalha é a ideia de natureza (cap. 2, "The Proper Place of Nature"), demonstrando não só a sua ambiguidade como a sua polissemia. Questionando Aristóteles, o grande responsável pelo sentido que habitualmente atribuímos ao conceito de feminino e pela delimitação dogmática do que é próprio de homens e de mulheres, JRR defende que a natureza só se pode definir como um conjunto de infinitas possibilidades, construídas por cada ser concreto, não sendo lícito determiná-la aprioristicamente a partir de características grupais. Não só a natureza das pessoas tem uma profunda relação com o contexto das mesmas como não se pode identificar natural e bom.

Outro ponto que discute (cap. 3, "Enquiries for Liberators ") é o papel da liberdade nos movimentos feministas. Analisando os diferentes sentidos deste

termo, JRR sustenta a tese de que "somos livres na medida em que temos controlo do nosso destino e não somos controlados quer pelas outras pessoas quer por forças exteriores (p. 96). De onde a sua defesa de uma liberdade contextualizada e não abstracta e o ataque que empreende a certos excessos dos "Women Lib". Desagrada-lhe sobremaneira que em nome da liberdade se obriguem as mulheres a aceitar coisas de que não gostam e a rejeitar outras de que até podem gostar. A liberdade não se identifica com a felicidade; não se fazem pessoas felizes à força; não é possível distinguir uma mulher condicionada de uma mulher livre a partir das preferências de cada uma.

A justiça sexual é analisada no cap. 4 onde se discute a possibilidade de ultrapassar situações de injustiça, tentando compensar hoje as mulheres pelo papel secundário que durante muito tempo foi o seu, sem todavia criar situações de injustiça para o homem actual. Há que defender intransigentemente uma justiça substancial embora se aceitem transitivamente certas injustiças formais. Admite-se a possibilidade de uma certa discriminação em favor das mulheres, como compensação de séculos de injustiça. De qualquer modo há sempre que escolher o melhor candidato para uma circunstância particular e para objectivos determinados (que podem ser, por exemplo, a conciliação entre o desejo de escolher o melhor candidato e de simultaneamente contribuir para a revalorização da mulher).

Na linha de resposta aos problemas levantados, conferindo à filosofia uma dimensão prática e um empenhamento nas coisas do mundo, a autora não se exime de aconselhar, exortar, censurar ou propor soluções. Assim, no cap. 5, "The Feminist and the Feminine", discute o carácter pouco "feminino" de certas feministas, analisando previamente o que se entende por feminilidade, debruçando-se sobre o facto de que as características das mulheres tomam sempre por referência o modelo masculino e denunciando a identificação da feminilidade com a subordinação ao homem. As explicações para a razão de ser dessa subordinação são curiosas pois partem da superioridade da mulher enquanto capaz de conceber filhos desembocando no modo como esse poder foi trabalhado pelos homens, transformando-se num "handicap" negativo. Complementando alguns problemas ligados à "feminilidade" ou à sua ausência, a autora critica no cap. 7 "The Unadorned Woman" a errada identificação entre feminismo e desmazelo ou feminismo e despreocupação com a aparência física. Discutindo a relação entre beleza e sexualidade, JRR censura certos extremos das feministas radicais, responsáveis quanto a ela por muitos dos ataques feitos ao movimento.

É recorrente a preocupação em ganhar adeptos para a causa do feminismo, demarcando-se simultaneamente de certos exageros que a podem tornar antipática ou mesmo ridícula. O capítulo 10, "The Unpersuaded", dissecar a imagem pouco atraente do movimento, denunciando os seus exageros mas simultaneamente relevando a oportunidade e moralidade da maior parte das suas pretensões.

A valorização da concretude é outra das preocupações da autora, manifestando-se ao longo de toda a obra e especialmente nos capítulos 6, 8 e 9. A análise empreendida em "Woman's Work" (cap. 6) visa o trabalho feminino. Nele JRR

preocupa-se com a desvalorização social do trabalho feminino, ao mesmo tempo que se insurge com a ideia de uma realização da mulher essencialmente ligada às tarefas de "caring" e ao sector privado. A autora sustenta que o trabalho feminino tem sido desvalorizado porque na verdade ele não exige especialização e porque pode ser feito por qualquer pessoa. Contrariamente às feministas radicais que defendem a excelência de tarefas habitualmente consideradas menores, Richards pugna pela valorização de certas áreas em que a mulher pode dar o seu melhor (p. 214) mas que não deixam por isso de exigir qualificações.

Os caps. 8 e 9 debruçam-se sobre a maternidade. Problemas como o aborto e a contracepção são analisados em função de princípios éticos gerais que transcendem a causa das feministas (pps. 298 e segs). De igual modo se discute o papel do Estado e dos pais na educação das crianças, a distribuição do trabalho masculino e feminino no que respeita a este problema, a importância das creches, a promoção de trabalho "part-time", etc.

A obra termina com dois apêndices extremamente elucidativos: o primeiro, "Traditional Spheres and Traditional Logic" rebate os argumentos preconceituosos com que os tradicionalistas defendem a exclusão da mulher das esferas do poder. Retomando o tema da igualdade e da diferença, desmitifica grande parte das teses que têm surgido sobre esta questão, concluindo que são poucas as diferenças reais. Estas são circunscritas à relação sexual e à concepção. A superioridade dos homens em certos domínios não tem qualquer fundamento natural, foi imposta pela força e se analisarmos a sua génese verificamos que nela pesou o desejo masculino de superar a sua incapacidade em conceber. Esta imposição discriminatória não é um problema do passado, continuando a fazer-se sentir em muitas partes do globo e, mesmo nos países ocidentais, revelando-se em factos comuns do dia a dia.

Tendo já referido o interesse do apêndice final ("The Great Gulf of Feminism") no que respeita a um certo separar de águas entre dois tipos de feminismo, resta-nos concluir reiterando o interesse desta obra. Sendo o seu objectivo encontrar argumentos filosóficos para sustentar determinadas teses, ela é um exemplo de como a lógica pode servir a ética, denunciando as inconsistências de certos preconceitos e o mal fundado de certas normas aceites como naturais. Com JRR constatamos que a filosofia se empenha no quotidiano, ajudando na resolução de problemas aparentemente tão triviais como a importância das creches ou a atribuição de empregos. O desejo de submeter a uma crítica certos desmandos do feminismo radical caminha a par de uma real vontade de resolver os problemas da condição feminina. Por isso traz para o campo especulativo problemas que a filosofia tradicional consideraria menores e mostra que é possível filosofar a partir de questões muito concretas e aparentemente triviais.

Para quem se inicia nos estudos sobre as mulheres, *The Sceptical Feminist* representa uma síntese dos problemas habitualmente tratados, com a vantagem de os analisar criticamente e de traçar uma fronteira nítida entre o que é essencial e o que apenas representa um certo folclore pseudo-revolucionário. Para JRR não

há tabus. Consequentemente, trata como potencialmente filosóficas todas as questões ligadas à condição feminina. Fá-lo de um modo simultaneamente interessante e rigoroso, surpreendendo-nos muitas vezes com a temeridade das soluções propostas e divertindo-nos com as hipóteses que levanta. Em suma, trata-se de um livro que quer pelos temas abordados, quer pelo estilo, quer pelo modo como está construído, definitivamente afasta quaisquer dúvidas sobre a existência de uma filosofia no feminino.

Maria Luisa Ribeiro Ferreira

JEAN-PIERRE SÉRIS, *La Technique*, Paris, PUF, 1994, 414 pp.

A presente obra, publicada pela Presses Universitaires de France na colecção "Les Grandes Questions de la Philosophie", tem como objectivo fundamental pensar o fenómeno complexo e pluridimensional que a técnica representa.

No que respeita à sua organização interna a obra encontra-se estruturada em nove capítulos; uma introdução e uma conclusão; uma bibliografia comentada; uma lista das obras utilizadas; e um índice analítico das matérias, extremamente útil para orientar o leitor.

O horizonte de sentido em que se constrói o discurso do autor pretende demarcar-se da mundividência *solipsista* das filosofias que, permanecendo enclausuradas na irre realidade *dogmática* das suas construções teóricas e abstractas, não realizam um diálogo efectivo com a realidade técnica. De acordo com a perspectiva defendida por Jean-Pierre Sérís, pensar a técnica significa reconhecer, à semelhança do que Shakespeare fez perante o admirável espectáculo do céu e da terra, que existem mais coisas no mundo da técnica do que em todos os discursos produzidos pela filosofia a seu respeito (cf. p. 378).

Na introdução (pp. 1-9), como propedêutica e enquadramento metodológico, procura-se, para além dos interesses puramente utilitários e pragmáticos, questionar o carácter problemático e paradoxal que a técnica assume no seio das sociedades pós-industriais.

Na contemporaneidade a questão da técnica adquire um estatuto inaudito que é testemunhado pela sua presença soberana na (quase) totalidade das regiões ônticas que constituem o espaço de significação do presente. De facto, como é constatado pelo próprio autor: "A atenção às técnicas e, por conseguinte, à técnica, nunca foi tão invasora como nas nossas sociedades pós-industriais" (p. 2). No entanto, a presença incontestável da técnica no quotidiano existencial das sociedades contemporâneas não constitui uma experiência unívoca e não é interpretada de forma homogênea e consensual; pelo contrário, é evidente a existência de um problemático antagonismo de atitudes que são expressão acrítica (?), por um lado de uma confiança cega na eficácia e nas potencialidades

há tabus. Consequentemente, trata como potencialmente filosóficas todas as questões ligadas à condição feminina. Fá-lo de um modo simultaneamente interessante e rigoroso, surpreendendo-nos muitas vezes com a temeridade das soluções propostas e divertindo-nos com as hipóteses que levanta. Em suma, trata-se de um livro que quer pelos temas abordados, quer pelo estilo, quer pelo modo como está construído, definitivamente afasta quaisquer dúvidas sobre a existência de uma filosofia no feminino.

Maria Luisa Ribeiro Ferreira

JEAN-PIERRE SÉRIS, *La Technique*, Paris, PUF, 1994, 414 pp.

A presente obra, publicada pela Presses Universitaires de France na colecção "Les Grandes Questions de la Philosophie", tem como objectivo fundamental pensar o fenómeno complexo e pluridimensional que a técnica representa.

No que respeita à sua organização interna a obra encontra-se estruturada em nove capítulos; uma introdução e uma conclusão; uma bibliografia comentada; uma lista das obras utilizadas; e um índice analítico das matérias, extremamente útil para orientar o leitor.

O horizonte de sentido em que se constrói o discurso do autor pretende demarcar-se da mundividência *solipsista* das filosofias que, permanecendo enclausuradas na irre realidade *dogmática* das suas construções teóricas e abstractas, não realizam um diálogo efectivo com a realidade técnica. De acordo com a perspectiva defendida por Jean-Pierre Sérís, pensar a técnica significa reconhecer, à semelhança do que Shakespeare fez perante o admirável espectáculo do céu e da terra, que existem mais coisas no mundo da técnica do que em todos os discursos produzidos pela filosofia a seu respeito (cf. p. 378).

Na introdução (pp. 1-9), como propedêutica e enquadramento metodológico, procura-se, para além dos interesses puramente utilitários e pragmáticos, questionar o carácter problemático e paradoxal que a técnica assume no seio das sociedades pós-industriais.

Na contemporaneidade a questão da técnica adquire um estatuto inaudito que é testemunhado pela sua presença soberana na (quase) totalidade das regiões ônticas que constituem o espaço de significação do presente. De facto, como é constatado pelo próprio autor: "A atenção às técnicas e, por conseguinte, à técnica, nunca foi tão invasora como nas nossas sociedades pós-industriais" (p. 2). No entanto, a presença incontestável da técnica no quotidiano existencial das sociedades contemporâneas não constitui uma experiência unívoca e não é interpretada de forma homogênea e consensual; pelo contrário, é evidente a existência de um problemático antagonismo de atitudes que são expressão acrítica (?), por um lado de uma confiança cega na eficácia e nas potencialidades

presentes e futuras dos recursos técnicos, e por outro de um sentimento de privação, angústia e frustração face à tecnocracia reinante.

Na óptica do autor, o *homo faber* contemporâneo encontra-se confrontado com um paradoxo essencial. A omnipresença dos objectos técnicos, profundamente elaborados no que respeita à sua construção e às condições concretas do seu funcionamento, reduzem a zero a competência técnica exigida ao utilizador. O sujeito é, desta forma, forçado a permanecer no exterior do universo *hermético* da técnica, apenas acessível aos técnicos especializados. A omnipresença dos objectos técnicos aprisiona a técnica na esfera de significação do Outro, representando, desta forma, uma *nadificação* do sujeito técnico. "O *homo faber* contemporâneo é tecnologicamente dispensado de ser, ele-próprio enquanto indivíduo, técnico" (p. 6). O universo da técnica é, neste contexto, interpretado como um espaço em que o sujeito é reduzido a uma acção mecânica e automática que se encontra destituída da dignidade do saber-fazer técnico.

De acordo com a posição defendida pelo autor, a metamorfose da "técnica" em "tecnologia" representa a fundamentação teórica do fenómeno técnico, isto é, a justificação das técnicas através de um discurso sapiente e científico. Desta forma, a tecnologia concede ao mundo pluridimensional da técnica uma dignidade proeminente, enraizando-o, no devir temporal de um empreendimento dinâmico, de carácter intelectual e heurístico. A *tecno-logia* simboliza a instauração de uma relação de copertença entre a técnica e o *logos*, estabelecendo-se, assim, como refere Jean-Pierre Sérís, "uma referência à dimensão lógica, discursiva, racional, científica" (p. 3) que permite à *praxis* técnica adquirir consciência da sua identidade e da sua teleologia. A tecnologia, que se institui como "núcleo duro de toda a técnica, o modelo essencial e a forma [...] completamente inteligível do fenómeno técnico" (p. 4), representa a construção de um para além da realidade física dos objectos técnicos, em que a essência do fenómeno técnico reconhece a sua pertença originária ao *logos* que preside ao devir da civilização ocidental.

Para o *homo faber* contemporâneo a tecnologia representa um universo estranho à esfera do sujeito: "a tecnologia já não é uma técnica habitada pelo *logos*, mas sim uma técnica que perdeu o seu *logos*" (p. 6). Não obstante este facto, é no interior do universo técnico que é necessário construir um discurso crítico sobre a técnica, capaz de dar resposta aos problemas e paradoxos que angustiam a consciência contemporânea; ou citando as palavras de H. Simon, a que o próprio autor recorre, construir "uma tecnologia que seja uma verdadeira ciência das técnicas" (p. 8). Na verdade, é esta finalidade que, permanecendo fiel ao princípio que Jean-Pierre Sérís enuncia no início da introdução, segundo o qual "a tecnologia não nos deve ocultar as técnicas; ela deverá mesmo ajudar-nos a compreendê-las melhor" (p. 1), preside à estrutura da presente obra.

Com o objectivo de acautelar o ardil acrítico das ideias pré-concebidas e do dogmatismo, o primeiro capítulo (pp. 11-44), intitulado "Quelques rencontres avec la technique", procura empreender um contacto directo com a realidade do fenómeno técnico através da resposta a determinadas questões, a saber: 1) O que

é um problema técnico?; 2) O que é um objecto técnico?; 3) O que é um valor técnico? (p. 11). A resposta fornecida a cada uma das questões enunciadas contribui, decisivamente, para delimitar as fronteiras do universo problematológico do fenómeno técnico.

No que respeita à primeira questão, o autor caracteriza o problema técnico como uma realidade que excede o domínio específico do acidente, na medida em que, para além do acontecimento, é operada uma intromissão no âmago da estrutura, isto é, a dificuldade circunstancial sofre uma transformação que lhe confere o carácter de dificuldade permanente. O problema técnico, não obstante declarar a inocência do factor humano, incrimina a própria técnica, representando, desta forma, um repto essencial à imaginação humana dos especialistas e à capacidade dos recursos físicos e teóricos existentes.

Após ter delimitado a esfera de sentido do problema técnico, Jean-Pierre Sérés procura estabelecer um diálogo comparativo com outros universos representativos da sociedade contemporânea. O diálogo realizado com o universo dos problemas políticos questiona a validade actual da distinção estabelecida entre problemas políticos e problemas técnicos, bem como a própria legitimidade da supremacia e independência actual da política relativamente à técnica, na medida em que o presente testemunha a onnipresença e onipotência dos problemas técnicos, pois, como refere o autor "O crédito de que desfruta o 'sistema técnico' [...] e a confiança na técnica como terreno apropriado e meio canónico da resolução dos problemas em geral, tornam cada vez mais problemática e mesmo enigmática [...] a pretensão de certos problemas a não serem apenas problemas técnicos" (p. 16). A relação entre problemas técnicos e problemas éticos é revelada pelo facto da multiplicidade dos problemas técnicos actuais excederem por completo o campo jurídico, colocando a racionalidade perante novas responsabilidades morais. Finalmente, a relação entre problema técnico e problema científico, ilustrado pelo autor através do episódio da descoberta do iodo em 1814, devido à corrosão dos aparelhos metálicos de um salitreiro de seu nome Bernard Courtois (p. 17), revela-nos que o universo da técnica não é asséptico e puro mas, pelo contrário, estabelece um contacto permanente com o reino do imprevisto, no qual o risco e a aporia desempenham um papel fundamental. Na perspectiva do autor, é no jogo heurístico instaurado pelo risco, enquanto "aposta que calcula" e "audácia instruída" (p. 21), que a "vontade de técnica" encontra o *pathos* que lhe permite operar a interminável transformação da sua identidade. Nas suas próprias palavras: "É a razão pela qual a técnica não é apenas posse tranquila de soluções para determinados problemas, mas aspiração à mudança, criadora de problemas, fornecedora de soluções que jamais impedem a questão de ricochetear e de persistir sob uma outra forma" (*ibid.*). A resposta à questão "O que é um problema técnico?" e a sua relação com os problemas políticos, éticos e científicos conduz-nos a uma representação da técnica como realidade dinâmica, dotada da ininterrupta "vontade" da criação da diferença.

A resposta à segunda questão – "O que é um objecto técnico?" – pretende fornecer dados que nos permitam distinguir um objecto técnico, não só dos

objectos produzidos pela acção das leis naturais, mas também da multiplicidade de obras existentes, como, por exemplo, as obras de arte. Trata-se então de saber se é possível reconhecer um objecto técnico e quais os sinais exteriores que nos permitem identificá-lo. A comparação, realizada pelo autor, entre a teoria aristotélica das causas e a posição cartesiana expressa nos *Principes de la Philosophie*, segundo a qual, é tão natural um relógio marcar as horas como uma árvore produzir os seus frutos, bem como a análise da posição de Kant, Valéry e Simon-don, revela-nos a dificuldade de reconhecer a especificidade do *modo de existência dos objectos técnicos*. A dificuldade de definir de forma clara e unívoca o objecto técnico coloca a questão de saber se uma análise dos objectos técnicos poderá constituir uma estratégia fecunda para aceder a uma compreensão inteligível da técnica. Segundo o autor, o objecto técnico traduz apenas o resultado do processo dinâmico que a técnica representa. O objecto é um elemento abstracto e inanimado que não é, de forma alguma, capaz de objectivar a técnica que o produziu. Nas palavras de Jean-Pierre Sérís: "O objecto não objectiva a técnica, ou a técnica não é objectivável" (p. 30). A "vontade de técnica" trabalha e objectiva a matéria, mas excede o espaço dos objectos que, por seu intermédio, advêm à presença. A técnica representa, desta forma, um *interface* entre a natureza e a vontade.

A terceira e última questão – "O que é um valor técnico?" – coloca-nos perante uma pluralidade de interrogações: "Quais são os valores essencialmente técnicos? Porque é que a técnica suscita e promove necessariamente valores? Os valores técnicos são os verdadeiros valores, e se não são, quais são os verdadeiros valores?" (p. 32). São estas as questões a que o autor procura dar resposta. Na sua perspectiva a técnica é essencialmente utilitarista. O critério do valor técnico é o resultado. É o resultado da acção, na qual os meios são instrumentalizados em função do fim, que permite a uma técnica particular sobreviver perante as técnicas concorrentes. Compreende-se, desta forma, que o valor técnico se encontre intimamente relacionado com o valor de uso, na medida em que é em função do valor de uso que o valor técnico adquire significação, e com o valor biológico, uma vez que o processo de selecção fundado no critério incondicional do resultado traduz um esquema profundamente darwiniano. A técnica não é, portanto, um "catálogo ou a panóplia de processos indiferentes ou de processos neutros e permutáveis como os sete meios para andar na lua do Cyrano de Rostand" (p. 37), pelo contrário, representa um universo em que os valores são hierarquizados de acordo com o critério pragmático do resultado efectivo da acção. De facto, o dispositivo técnico considerado abstractamente, isto é, independentemente do seu uso e do seu ambiente técnico, transforma-se num pseudo-objecto, num objecto não-técnico, já que se encontra destituído do contexto em que se enraíza necessariamente o seu sentido e valor. É necessário referir que, segundo o autor, a fundamentação do valor técnico no critério de uso não impede que exista uma relação entre valor técnico e valor estético. Na verdade, podemos constatar que a utilização de critérios de natureza técnica para falar de objectos e métodos pertencentes ao mundo sagrado da arte, a invenção da pintura a óleo na

época de Van Eyck, a existência de uma "*Kunstindustrie*", a possibilidade do valor técnico poder metamorfosear-se em valor estético, o facto de o valor técnico mais representativo ser a inovação e a invenção testemunham, de forma categórica, a relação existente entre técnica e estética, problemática que será analisada de uma forma mais complexa no sexto capítulo da presente obra.

O autor termina o primeiro capítulo reconhecendo a necessidade de pensar o fenómeno técnico para além das fronteiras da concepção antropológico-instrumental. "No Ocidente, depois de aproximadamente dois séculos, tornou-se claro, que uma interpretação da técnica como simples meio [...] já não é suficiente" (p. 43). A técnica é pensada, por Jean-Pierre Sérís, como uma vontade, "que não é uma consciência lúcida e onisciente, providencial e inspirada, mas um agente histórico não subjectivo" (*ibid.*), que excede a dimensão individual e colectiva, funcionando como motor do jogo heurístico que exorta o devir.

No segundo capítulo (pp. 45-102), intitulado "*Le phénomène technique*", é enunciado, como objectivo fundamental, a realização de uma descrição objectiva da forma como funciona e do sentido que possui o universo técnico no interior das sociedades contemporâneas. Segundo o autor, a descrição do fenómeno técnico terá, necessariamente, que superar a pura fenomenologia do seu aparecer, constituindo-se como uma descrição *objectiva* que transcenda a perspectiva restrita dos especialistas, normalmente dominada por uma concepção absolutamente instrumental da técnica, fundada em certezas inquestionáveis, e o ponto de vista exclusivamente pragmático dos utilizadores. Para Jean-Pierre Sérís pensar a técnica significa colocar entre parênteses as filosofias da técnica que se arrogam o direito de pronunciar uma sentença definitiva, condenatória ou apologética, sobre a contemporaneidade. Nas palavras do autor: "examinar a técnica no seu fenómeno, consiste em reconhecer os seus caracteres essenciais e objectivos, sem segundas intenções escatológicas e ignorando que julgamento deveremos, em definitivo, pronunciar sobre o nosso tempo" (p. 47).

A descrição objectiva do mundo da técnica revela três características fundamentais, a saber, "Sistematicidade", "Normatividade" e "Historicidade", que permitem aceder ao núcleo essencial do fenómeno técnico.

O conceito de sistematicidade, não obstante colocar diversos problemas que são analisados pelo autor, como, por exemplo, a existência de um ou vários sistemas, bem como a decisão sobre o carácter revolucionário do conceito, opera uma ruptura com a concepção restrita, própria do utilizador individual ou colectivo, que vê na técnica um conjunto de meios que permitem atingir directamente um fim desejado. A ideia de sistema permite pensar a técnica para além dos limites impostos pela pura instrumentalidade. De facto, conceber o fenómeno técnico como um universo complexo e plural de múltiplas mediações significativas, constituindo um "sistema de mudanças e comunicação permanente" (p. 48), em que se encontra implicada a totalidade social, permite aceder a uma compreensão da racionalidade técnica. O sistema representa o fundamento não-material – "O sistema técnico não é uma coisa material [...] ele constitui [...], o programa sempre provisório e susceptível de revisão da vida material" (p. 63) –, que

concede ao mundo da técnica a possibilidade de criar as infinitas combinações que constituem a expressão visível da sua identidade.

A normatividade traduz um traço constitutivo da essência da técnica. De acordo com as palavras do autor, a técnica "é normativa muito antes de ser normalizada e normalizadora" (p. 67). O património técnico de uma civilização, no seio da qual o homem se constitui necessariamente como um ser normativo que instaura e se submete a uma normatividade espacio-temporal, representa uma totalidade de normas, em que são produzidos e seleccionados determinados estereótipos socio-culturais. A normatividade técnica, que excede o espaço antropológico, na medida em que não é a acção providencial do sujeito que é responsável pela instauração da norma, é expressão de uma valorização – "As normas instauram os valores" (p. 86) – que estabelece hierarquias e que, no horizonte dos possíveis, que se encontram objectivamente presentes na estrutura do sistema, selecciona e actualiza o real, segundo uma lógica de selecção natural extra-individual e extra-psicológica. O facto da normatividade técnica construir os paradigmas do presente não significa que as normas cristalizem numa imutável repetição das fórmulas vigentes; pelo contrário, a normatividade representa um processo dinâmico aberto à dimensão temporal do futuro, numa perpétua criação de valores que orientam a lógica interna dos sistemas tecnológicos.

A noção de historicidade procura traduzir o dinamismo interno do universo técnico. Com base num excerto do §16 do *Tratado da Reforma do Entendimento* de Espinosa, Jean-Pierre Sérís procura problematizar o carácter intrinsecamente histórico da técnica. A "história técnica das técnicas" (pp. 90-91), indispensável para uma compreensão inteligível do fenómeno técnico, instaura uma rede comunicacional com todas as dimensões da história humana (política, social, intelectual), o que torna necessário realizar um esforço de abstracção e formalização para que a história técnica das técnicas não permaneça oculta no livro da história universal. A historicidade do fenómeno técnico, que, necessariamente, coloca o problema da continuidade e/ou da ruptura, representa, na perspectiva do autor, uma sucessão de sínteses, um processo aleatório de revoluções, um devir onde a vontade individual do sujeito ocupa um lugar secundário, que é comprovado, de forma categórica, pela impotência que o homem revela perante a irreversibilidade do devir tecnológico. A consciência do carácter irreversível da história da técnica assume um papel decisivo no debate actual sobre os perigos da técnica, podendo, para além dos fundamentalismos da tecnofobia, contribuir, decisivamente, para o reconhecimento da dimensão inaudita que a história da técnica adquire nas sociedades pós-indústrias.

A análise do fenómeno técnico permite-nos considerar que a concepção da técnica apresentada pelo autor, opera uma ruptura decisiva com as concepções enclausuradas numa visão parcial do fenómeno, concebendo a técnica como: 1) "Um sistema que nos deve tudo, mas do qual não nos reconhecemos como os autores, e ao qual não podemos escapar"; 2) "Um complexo de normas e de valores que não podem derivar senão de nós, mas que não temos consciência de ter instituído"; 3) "Uma evolução ou uma sucessão aleatória de revoluções, mais

do que uma história verdadeiramente humana" (p. 102). A técnica, liberta da clausura antropológico-instrumental, revela-se como um universo problematológico e enigmático que é necessário pensar, sob pena de abandonarmos, voluntariamente, o campo da racionalidade.

No terceiro capítulo (pp. 103-149), intitulado "Figures de l'*homo faber*", o autor procura realizar uma *fenomenologia* da multiplicidade de figuras que o homem técnico pode assumir. Para fazer justiça à técnica, é absolutamente necessário ter em conta os rostos dissemelhantes e, por vezes, irreduzíveis que perfazem a totalidade da galeria do *homo faber*; caso contrário, corremos o sério risco de aprisionar o pensar a uma filosofia da técnica prematura, que se exprime por intermédio de dualismos rígidos e redutores.

É com este objectivo que Jean-Pierre Sérís efectua um itinerário que nos revela os múltiplos rostos esculpidos no tempo pelo poder criador da vontade técnica. Esta viagem permite-nos tomar contacto com: 1.º) as diferenças existentes entre uma técnica *do/no* masculino e *do/no* feminino; 2.º) as diferentes figuras do *homo faber* que o caçador, o pastor e o agricultor simbolizam, dando especial relevo à diferença fundamental existente entre o caçador, que pratica uma técnica profundamente conservadora que respeita o equilíbrio natural, favorecendo uma coabitação fraternal de todas as espécies, e o agricultor sedentário, que detém uma capacidade técnica capaz de violentar a lei da natureza, forçando-a a produzir, de acordo com os seus planos, espécies modificadas tecnicamente pelo saber humano; 3.º) a figura do artesão (*l'homme de métier*), como paradigma do homem técnico anterior à mecanização, – "O ofício é, no século XVIII, [...] a forma mais eminente da afirmação técnica do homem" (p. 121) –, a quem a *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert presta homenagem; 4.º) as técnicas do corpo que, ao revelarem que o corpo constitui o primeiro instrumento técnico do homem, operam uma metamorfose no conceito tradicional de técnica e instauram um novo universo, que é necessário conhecer, para que, dessa forma, conquistemos uma nova perspectiva sobre a realidade mais íntima e mais arcaica, o nosso corpo, na sua relação simultaneamente biológica e técnica com o mundo; 5.º) o dualismo manual/intelectual, que remonta à distinção estabelecida entre "artes mecânicas" e "artes liberais", e que o autor procura questionar, mostrando que o dualismo deverá ser superado por uma dialéctica efectiva entre os dois termos, só aparentemente contraditórios.

O reconhecimento da existência de uma pluralidade incomensurável de figuras do *homo faber*, revela-nos, para utilizar as palavras do autor, "o essencial *polimorfismo* da cultura técnica" (p. 143), que, ao invés de ser responsável por uma uniformização do mundo, se constitui como força criadora da diferença. É, no entanto, necessário traçar as fronteiras e os direitos da técnica, uma vez que uma omnipresença da racionalidade técnica, em detrimento de todas as outras dimensões da existência (sociais, culturais, religiosas, políticas), acarretaria uma desumanização do real, o que, de acordo com o autor, explica a necessidade de instituir nas sociedades tecnológicas um ensino técnico, que permita adquirir consciência das potencialidades, dos limites e dos perigos idiossincráticos da cultura técnica contemporânea.

O quarto capítulo (pp. 151-199), intitulado "Techniques et machines", procura pensar a relação de copertença existente entre o universo técnico e a realidade concreta das máquinas. O autor constata que, no presente, existe uma identificação entre a figura do técnico e a figura do homem que assegura a instrumentalidade dos objectos técnicos. Nas suas palavras: "O nosso universo técnico actual apresenta-se essencialmente como universo das máquinas, mundo mecânico" (p. 152). No entanto, a omnipresença do mundo mecânico constitui um fenómeno recente. De facto, a "mecanização da imagem do mundo", realizada pelos fundadores da filosofia e da ciência do século XVII, é anterior à mecanização planetária do espaço técnico. Na verdade, apenas no século XX, a crescente complexidade e a aparente onipotência das máquinas, que povoa o imaginário colectivo, permitiu colocar com razoabilidade a questão, já evocada pelo cartesianismo e por Espinosa, a saber: "Existem coisas que uma máquina não possa fazer?" (pp. 153-154).

É necessário pensar o carácter inaudito do mundo mecânico, procurando perscrutar em que medida a máquina, que é expressão do engenho humano, constitui um acesso privilegiado à essência da técnica. Por outras palavras, até que ponto não será a máquina, ou uma máquina específica como o monumental relógio da estação de Lyon, uma personificação soberana do núcleo duro da racionalidade técnica? O poder titânico das máquinas, que realiza o trabalho humano de uma forma pura, como um indivíduo supremo liberto dos constrangimentos antropomórficos, recoloca a questão de saber se o mundo técnico contemporâneo não condena o humano a uma nadificação da sua essência de *homo faber*. Confrontados com a necessidade de responder a uma pluralidade de questões é, no entanto, evidente que a sentença que venhamos a pronunciar sobre o mundo mecânico, isto é, sobre o universo técnico contemporâneo, dependerá de uma determinada concepção do homem e do seu destino futuro. Para o autor, é obvio que a construção consciente de uma resposta às questões enunciadas só é possível mediante um conhecimento da história da génese das máquinas, que aqui é realizada, essencialmente, através da análise da perspectiva marxista sobre o problema. Neste contexto questiona-se ainda, nomeadamente através da análise das perspectivas de Aristóteles e Leroi-Gourhan, a possibilidade da existência de uma constante antropológica na dinâmica temporal da mecanização, segundo a qual a máquina se inscreveria totalmente no horizonte de sentido antropológico (lei de Gehlen), constituindo um prolongamento do humano por outros meios.

A possibilidade do fim da idade da mecanização implica necessariamente a realização de um diagnóstico sobre o mundo artificial das máquinas. A este respeito Jean-Pierre Sérís analisa as perspectivas antagónicas de dois filósofos da vida, a saber, Spengler e Bergson. O pessimismo heróico de Spengler, liberto do espírito nostálgico e bucólico, interpreta o fim da idade mecânica como o naufrágio final, a condenação de Fausto, em que o homem, não sendo capaz de pensar para além da lógica do cavalo-vapor, sente náuseas da máquina e reconhece que o último acto da tragédia, que excederá tudo o que Shakespeare ou Ésquilo alguma vez criaram na sua fábrica do imaginário, é inevitável. Porém,

sabendo que o optimismo é cobardia, opta conscientemente pela "*escolha de Aquiles*", encara o seu destino com dignidade e permanece, à semelhança do soldado de Pompeia, sem esperança, fiel à cultura fáustica. Bergson, pelo contrário, defende uma perspectiva optimista que vê no mundo artificial das máquinas uma promessa futura de liberdade em que se realiza uma reunião da máquina e do misticismo que, permite aceder ao *élan* divino.

No final do capítulo o autor realiza uma análise do automatismo, que nos conduz, através da cibernética e da inteligência artificial, ao mundo dos autómatos, no qual as máquinas adquirem uma autonomia que lhes permite, no limite, se isso não representasse uma antropomorfização excessiva, adquirir uma "ipseidade" artificial, um "*soi*" mecânico. A revolução cibernética, não obstante permitir uma aplicação dos seus conceitos a diversas esferas da realidade, oculta o perigo de interpretar todas as patologias e todas as disfunções individuais ou sociais como perturbações mecânicas susceptíveis de uma intervenção técnica absolutamente eficaz. É necessário que o mundo artificial dos autómatos estabeleça com o mundo humano uma relação fundada nas potencialidades criativas do diálogo e da comunicação, abandonando, desta forma, o espaço da conflitualidade.

O quinto capítulo (pp. 201-243), intitulado "Technique et science", pretende interrogar o sentido da realidade científico-tecnológica. Imbuído deste objectivo o autor realiza uma reconstrução histórico-filosófica da relação existente entre técnica e ciência. Neste contexto é analisada a transmutação de sentido operada entre o dualismo clássico – "No começo era a ciência sem a técnica" (p. 204) –, existente entre uma *épistèmè* contemplativa e uma *technè* utilitária e a revolução científica do século XVII, em que a metamorfose da *scientia contemplativa* em *scientia activa* declara o fim da incomunicabilidade entre ciência e técnica, instaurando uma nova forma de pensar que cria uma ciência operativa, em que a técnica transcende o mimetismo do mundo natural, constituindo-se como prolongamento enriquecido da natureza. O reconhecimento de que a relação existente entre o empreendimento técnico e a odisseia do pensamento científico constitui, devido ao poder titânico da tecnologia, uma ameaça para a liberdade, conduz o autor a uma reflexão sobre os múltiplos significados do termo techno-ciência (*techno-science*). Procura-se, desta forma, problematizar e clarificar o sentido do dramatismo contemporâneo perante a possibilidade dos sonhos da razão científica – que, na verdade, constitui uma realidade conceptual recente, sendo mesmo possível afirmar que "No começo era a técnica sem ciência" (p. 218), – serem transformadas em realidades teratológicas. Para Jean-Pierre Sérís é necessário, rejeitando em absoluto a tese da identificação tautológica, pensar a relação técnica/ciência, para que possamos adquirir uma consciência do universo científico-tecnológico, que, para além da teatralização fatalista de um determinismo cego e implacável, nos revele a técnica como expressão de uma vontade racional aberta à imprevisibilidade heurística do devir.

No sexto capítulo (pp. 245-281), intitulado "La technique, les arts et l'art", Jean-Pierre Sérís questiona a relação problemática existente entre técnica e arte. Contestando a concepção dualista, em que a técnica não possui valor artístico e a

arte vota ao ostracismo a dimensão artificial da instrumentalidade, o autor, evocando o exemplo paradigmático de Leonardo da Vinci, procura desvendar a intimidade originária existente entre os dois universos. De facto, de acordo com as suas palavras: "Não apenas a actividade artística, mas toda a actividade humana, tem uma dimensão "técnica" (p. 250). Segundo o autor, o reconhecimento de que o domínio de uma nova técnica produz um efeito artístico imediato, demonstra a necessidade imperiosa de fazer renascer na arte o seu valor técnico. Este facto deverá, igualmente, revelar-nos o carácter estético da produção técnica. Neste contexto, o autor, recorrendo ao exemplo do *design*, analisa o sentido de uma estética do funcional. "Plenitude e perfeição [...] sacrifício e ascese. É por este facto que o funcional acede a uma valorização estética" (p. 261). Reconhecendo as diferenças perenes existentes entre beleza técnica e beleza artística, comprovadas pelo facto de que "uma locomotiva a vapor ou uma gôndola podem ser peças de museu, mas o museu que as acolhe não é o mesmo que acolherá o Turner ou o Carpaccio que as usam como pretexto" (p. 274), Jean-Pierre Sérís procura pensar, em que medida, as novas realidades, criadas através da simbiose contemporânea realizada entre arte e técnica, demonstram que o abismo não constitui uma fatalidade mas que, pelo contrário, técnica e arte podem, e porque podem devem, construir um espaço de copertença e comunicabilidade que, contrariando os dualismos dogmáticos fabricados pelo "discurso de Cassandra" (p. 279), crie perpetuamente o jogo da liberdade.

O sétimo capítulo (pp. 283-305), intitulado "Métaphysique et essence de la technique: Heidegger", tem por objectivo realizar uma interrogação acerca do sentido e da legitimidade da filosofia da técnica, defendida pelo filósofo de *Sein und Zeit*. Fundamentando o seu comentário, essencialmente, na conferência de 1962, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, o autor, após uma enunciação das principais teses heideggerianas sobre a questão da técnica, procura mostrar que a reflexão sobre a essência da técnica, realizada pelo filósofo da Floresta Negra, peca, não só por falta de originalidade, mas, essencialmente, por se encontrar totalmente alheada da materialidade e dos problemas concretos do fenómeno técnico, enclausurando a nostalgia do seu discurso filosófico no universo etéreo da linguagem poética: "apesar do *pathos* do seu discurso, o pensamento de Heidegger revela-se-nos um pensamento sem drama [...]. Lastimamos que Heidegger fale mais da "essência da técnica" do que da técnica" (p. 304). Não obstante as insuficiências e os limites da filosofia da técnica defendida por Heidegger, aliás reconhecidos, em grande parte, pelo próprio, na entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel* em 23 de Setembro de 1966, não nos parece, ainda que não seja este o espaço apropriado para uma análise profunda do problema, que a posição defendida por Jean-Pierre Sérís faça justiça ao pensamento heideggeriano. Apresentando, como base da sua argumentação, teses que possuem um carácter profundamente problemático, (leia-se, a este respeito, e a mero título de exemplo, o ensaio de Gianni Vattimo "*An-denken. O pensar e o fundamento*", integrado na obra *As Aventuras da Diferença*, publicada pelas Edições 70), o autor, ainda que seja verdade que "parece não haver nenhum outro

exemplo de uma tão absoluta disparidade de apreciação em toda a história da filosofia ocidental desde Sócrates" (Cf. George STEINER, *Martin Heidegger*, trad. João Paz, Lisboa, Dom Quixote, 1990, p. 16), profere um juízo que limita, quanto a nós injustamente, o horizonte de possíveis que a filosofia de Heidegger dá a pensar.

O oitavo capítulo (pp. 307-336), intitulado "La rationalité technique en question", constitui uma diligência filosófica que visa compreender o facto paradoxal dos progressos admiráveis da técnica produzirem o medo. Jean-Pierre Sérís, questiona a [Ir]racionalidade da tecnofobia que, fundada num discurso demagógico, se institui no seio da contemporaneidade, sem nomear o objecto concreto da sua acção, promovendo, desta forma, um milenarismo niilista, que, na perspectiva do autor, não corresponde, em absoluto, à atitude adequada para responder correctamente aos problemas do presente e construir a imagem do futuro. Na verdade, o *pathos* do medo, ao assumir a crença dogmática e irreflectida na ignorância da racionalidade técnica, condena-se a si próprio à esterilidade do pensar, o que não lhe permite construir, para além do dualismo instituído, uma estratégia que, não obstante reconhecer que o risco constitui a essência do devir da acção racional, seria fundada no imperativo da responsabilidade.

No âmbito do objectivo central do capítulo, o autor, problematiza e questiona a legitimidade de algumas das ideias centrais da contemporaneidade, em que se fundamentam os argumentos utilizados para proferir o juízo que condena o império da técnica planetária, como por exemplo: a) o dualismo meio natural/meio técnico, sendo a este último atribuída toda a responsabilidade pelos crimes cometidos; b) a ideia de natureza que, recusando os limites do carácter instrumental que Galileu e Descartes lhe conferiram, se constitui como sujeito de acção que faz ecoar a sua voz no discurso ideológico dos seus representantes; c) o ecologismo e os direitos da natureza. De facto, na perspectiva do autor, o discurso ecologista, que atribui a origem da *thanatocracia* contemporânea, na qual a poluição representa "a primeira figura do mal" (p. 319), à relação de domínio instituída, pelos fundadores da ciência clássica, entre o homem e a natureza, veicula uma mundividência religioso-escatológica que, em última instância, defende a utopia paradoxal de um regresso ao nostálgico paraíso da terra inviolada. Na verdade, a vontade de "transformar sem destruir" (p. 324), na qual se joga, de forma decisiva, a questão dos direitos da natureza, a qual, por estar à mercê da vontade humana poderá, como refere Jean-Pierre Sérís, sucumbir perante a força titânica da técnica ou encontrar nessa força o símbolo da salvação (p. 329), terá que ser fundamentada na construção de um espaço de copertença entre técnica e natureza, em que o saber-fazer da técnica possa proceder à gestão responsável do património natural criando, para além da visão do ecologismo, a figura inaudita da eco-técnica (*écotechnique*), capaz de salvaguardar a adveniência do futuro. No teatro *thanatocrático* da contemporaneidade, pensar, criticamente, a racionalidade do fenómeno técnico implica, necessariamente, abdicar da posição do espectador que, proferindo juízos desadequados da realidade, assiste, na segurança ilusória da plateia, ao desenrolar da tragédia.

No nono capítulo (pp. 337-373), intitulado "Technique et responsabilité", é realizado um debate do conceito de responsabilidade, apresentado por Hans Jonas na obra de 1979, *Das Prinzip Verantwortung*. Após apresentar a perspectiva de Hans Jonas sobre o fenómeno técnico, o autor procura mostrar que o princípio de responsabilidade e a ética proposta por H. Jonas para responder aos desafios colocados pela civilização tecnológica se encontram intimamente dependentes do *pathos* do medo (p. 347), que se institui perante a força do imperativo técnico que declara que tudo é possível. Na perspectiva de Jean-Pierre S  ris os acontecimentos do final século XX for  am-nos a questionar o sentido efectivo das posições assumidas perante o império tecnológico, colocando a seguinte questão: "Retorno da   tica ou retorno de um obscurantismo triste e limitado, de uma tecnofobia fanática?" (p. 348). Não obstante o reconhecimento da irracionalidade da tecnofobia contemporânea    incontestável o extraordinário universo de responsabilidade instaurado pelo poder da técnica, nomeadamente no que respeita aos progressos realizados no campo da biotecnologia. Neste contexto, o autor aborda toda uma multiplicidade de problemas do campo da bioética como, por exemplo, a engenharia genética, o eugenismo e as questões levantadas pela prática médica e pela pesquisa em seres humanos. A infinita constelação de possíveis tecnológicos torna imperativa a criação de uma "  tica da modéstia, e da boa vontade" (p. 370) que, reconhecendo a essência pluralista da realidade, nos permita construir o futuro para além da ameaça concreta da inumanidade.

Na conclusão (pp. 375-384)    emitido um j  zo peremptório sobre a incapacidade manifestada pelos filósofos de pensarem a realidade pluridimensional do fenómeno técnico. Refugiando-se no deserto das ideias moribundas e nas palavras de ordem de índole teológica, a inteligência filosófica abdica de realizar uma crítica s  ria e construtiva das potencialidades e dos perigos da racionalidade técnica. "A crítica da razão técnica está por fazer" (p. 378). Para Jean-Pierre S  ris, o universo da técnica possui uma morfologia própria que confere sentido a um cosmos-técnico (*technocosme*) que representa um mundo em devir, simbolizando "um livro aberto    nossa leitura, um livro do qual somos os autores e os heróis" (p. 384), onde se encontra escrita a nossa história e o esboço do nosso futuro.

A obra em apreço, representa um universo heurístico onde somos confrontados com o imperativo de realizar a crítica da racionalidade técnica. Na verdade estamos perante um discurso sobre a técnica que não oculta as técnicas mas que, pelo contrário, tem o poder de iluminar como o fogo de Prometeu. Se, como refere George Steiner,    verdade que "estamos, no que se refere a uma teoria da cultura, no mesmo ponto em que a Judith de Bartok quando pede para abrir a última porta para a noite" (*Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture. No Castelo do Barba Azul. Algumas Notas para a Redefinição da Cultura*, Lisboa, Relógio D'  gua, 1992, p. 126), a obra de Jean-Pierre S  ris constitui uma chave indispensável para abriremos, sob o signo imperativo da responsabilidade, a porta que nos está destinada no interior do *Castelo do Barba Azul*.

JOCELYN BENOIST, *Phénoménologie, Sémantique, Ontologie. Husserl et la Tradition Logique Autrichienne*, Paris, Puf, 1997, 310 pp.

Entendamo-nos, em primeiro lugar, sobre o que é a "tradição lógica austríaca", que o autor refere no subtítulo da sua obra. Trata-se da tradição que vai, *grosso modo*, de Bolzano a Brentano e à sua escola e que, recuperando alguns dos temas leibnizianos contra os quais se constituíra a filosofia kantiana, se separa de Kant e dos seus imediatos seguidores relativamente a dois pontos fundamentais: 1) quanto ao papel das intuições (e, em particular, da intuição pura) no alargamento dos nossos conhecimentos; 2) quanto ao valor da analiticidade e à definição dos juízos analíticos como sendo aqueles em que o predicado, nada acrescentando ao que é pensado no conceito do sujeito, se limita a explicitar as *notae* que caracterizam esse conceito.

Que Husserl se situa na fase terminal dessa tradição já se sabia, apesar da "viragem transcendental" da fenomenologia, entre os anos 1901 e 1913 – ou seja, entre as *Investigações Lógicas* e as *Ideias I* –, de que as lições de Göttingen de 1907, conhecidas pelo nome de *A Ideia de Fenomenologia*, são, talvez, o primeiro público testemunho. O Husserl que inicia a sua formação universitária no domínio das matemáticas é também o Husserl que, motivado pela necessidade de pôr a claro problemas relativos à fundamentação da disciplina à qual, na sua juventude, contava dedicar o melhor do seu tempo e da sua vida, acorre às lições de Brentano, na Universidade de Viena, em meados dos anos oitenta do século passado. A noção de que os objectos ideais da matemática não podem ser entendidos sem os ligar a certo tipo de actos psíquicos nos quais se constituem (o que o afastará, desde o início, do logicismo estrito, no sentido de Frege), leva Husserl a acolher com entusiasmo a doutrina de Brentano acerca da inexistência intencional dos objectos e a psicologia descritiva que ela permite fundar.

I

Como Jocelyn Benoist mostra exemplarmente no 1º Capítulo do seu livro, intitulado *Husserl e o mito da significação*, esta apropriação do tema brentaniano da intencionalidade não se faz sem o submeter a profundas alterações. De certo modo, a tese central deste livro vem já explicitada no 1º Capítulo e o seguimento da obra não é mais do que a sua paciente comprovação, através de uma leitura centrada nas *Investigações Lógicas*, mas que percorre igualmente outros textos, desde a *Filosofia da Aritmética* (1891) até aos diversos artigos sobre lógica, disponíveis, hoje em dia, no volume XXII da *Husserliana*, de que destacamos a longa recensão do conjunto de ensaios de Anton Marty, intitulados "Über subjektlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zur Logik und Psychologie", que Husserl redigirá em 1904.

Em poucas palavras, a posição husserliana é a seguinte: o pensar (contrariamente ao Eu Penso kantiano, que é um mero acompanhante das minhas representações, do qual nada se pode dizer) é o domínio no qual o sentido dos actos recebe validade objectiva, independentemente dos processos psíquicos subjecti-

vos em que aquela objectividade se constituiu. O que quer dizer que, em rigor, o sentido de um acto é a "intuitividade" do que é dado nesse mesmo acto e não uma espécie de "terceiro termo" que se acrescentasse à intencionalidade dos próprios actos e aos objectos visados em cada um deles. O sentido não é um intermediário entre a consciência e aquilo que ela visa, nem algo que resulta da visada intencional.

É o que Husserl explica com toda a clareza desde a 1ª Investigação Lógica, intitulada "*Ausdruck und Bedeutung*", ao distinguir o valor de índice dos signos, do seu valor expressivo. É que se a linguagem pode funcionar como índice das coisas (e, de certa forma, é sempre deste modo que ela funciona, quer no seu uso quotidiano, quer nos seus diversos usos científicos) é porque o acto que confere significação a cada uma das nossas palavras lhes confere, por isso mesmo, a possibilidade de uma relação com os objectos. Assim, a afirmação da transcendência radical do objecto – o "realismo" husserliano, realismo que Husserl compartilha com a escola de Brentano – vai a par com a não menos radical afirmação da transcendência da consciência, como se esta mais não fosse do que um permanente "fora de si".

Esta posição permite-nos entender, por exemplo, a origem e a legitimidade do cálculo simbólico, das linguagens formais e das várias tentativas de constituição de sistemas axiomáticos (cf. pp. 47 e seg.). Como é possível uma linguagem "sem sentido", consistindo num mero jogo de sinais, cujas regras parecem retirar a sua validade exclusivamente de um processo de decisão? Por outras palavras, como pode o sentido ser "neutralizado" e aos sinais e às proposições não corresponder qualquer preenchimento intuitivo? Ou, dito de outro modo, como poderão as regras, que regulam o uso dos sinais, assegurar, por si mesmas, o sentido dos sinais? Mais uma vez, é a teoria da significação, desenvolvida na 1ª Investigação Lógica (em especial no §9), que, segundo Jocelyn Benoist, nos permitirá responder. Recordemos que Husserl identifica o acto que confere significação, com a instauração de uma relação com as coisas significadas; ora, nada impede que a "coisa significada" seja, não um objecto que preencheria intuitivamente a intenção significativa, mas sim, justamente, o conjunto das modalidades do significar. Só uma injustificável "reificação" do sentido nos obrigaria a dizer que ele é algo de independente dos signos e com o qual eles podem ser associados. Ao invés, se afirmarmos o carácter originariamente intencional do significar, poderemos ver nas linguagens simbólicas uma das modalidades do significar, a saber, aquela, exactamente, em que o significar evidencia as suas próprias possibilidades.

As possibilidades abertas pela formalização são, assim, coextensivas da operação que Husserl designa pelo nome de "abstracção formalizante", no sentido matemático desta expressão. Jocelyn Benoist aborda esta questão no 4º Capítulo, intitulado "O Categorical", capítulo central na economia deste livro, na medida em que, concluindo uma análise detalhada das transformações operadas por Husserl no conceito de "forma", prepara a análise da "contrapartida ontológica" desta transformação, que se inicia no 5º Capítulo, "A lógica da experiência: o todo e as partes". Tentemos ver, então, um pouco mais de perto, em que é que consistem, segundo o autor, as mencionadas transformações.

A questão é a seguinte: poder-se-á pensar a forma sem recorrer às teorias clássicas da abstracção, segundo as quais ela é extraída dos momentos concretos do sensível? Husserl serve-se, aqui, da *variedade* riemaniana (cf. pp. 113-114), suporte da constituição de uma geometria a n dimensões, relativamente à qual a geometria de Euclides, cujos axiomas são válidos para o nosso espaço intuitivo (aquele que serve de base à constituição de uma estética transcendental, na *Crítica da Razão Pura*), constitui, somente, uma das possibilidades, ou, mais precisamente, uma das variações. A forma pode ser, então, pensada como a ideia vazia de "qualquer coisa", cujas variáveis seriam os diversos domínios da objectividade, que viriam, por assim dizer, "colorir" aquela ideia, mostrando como se podem compor os objectos pertencentes a cada um dos referidos domínios, de acordo com os princípios "regionais" que governam a constituição de tal ou tal género de seres.

II

É agora mais claro o sentido do corte com a tradição kantiana. Jocelyn Benoist analisa-o em diversas partes do seu livro, mas, em particular, no 2º Capítulo, intitulado "A herança de Bolzano: o analítico – formal".

A filosofia teórica de Kant decide-se, toda ela, no modo como responde à pergunta "como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?" os pressupostos em que Kant se apoia, pressupostos recebidos da tradição e aceites sem crítica, são, em primeiro lugar, a ideia de que conhecer é *judgar* e, em segundo lugar, de que *judgar* é *ligar* um sujeito e um predicado. A estes pressupostos, Kant acrescentará um terceiro, segundo o qual só a síntese é produtora de conhecimento e a análise é apenas a explicitação, pelo conceito do predicado, do que já estava contido no conceito do sujeito. Sendo assim, a pergunta kantiana dirige-se às condições possibilitantes daquela ligação, que permitem aos conceitos puros (enquanto modos de proceder, *a priori*, à síntese do diverso em geral) que, como tais, são independentes da sensação, ser aplicados na intuição empírica, de tal modo que, de formas vazias de pensar qualquer coisa, se tornem efectivamente no pensamento de algo. Para resolver o problema, como se sabe, Kant recorre à imaginação pura, faculdade das regras para a construção de um objecto na intuição e, portanto, condição de aplicabilidade das categorias. Teríamos, então, segundo Kant, por um lado, as funções para *judgar* (ou categorias), por outro as intuições empíricas e, por outro ainda, as condições de aplicação daquelas funções, que são, simultaneamente, as condições de possibilidade da experiência. Ora, é justamente esta tese que para a tradição lógica austríaca se tornou inaceitável. Vejamos como J. Benoist (pp. 63-81 do seu livro) explica esta situação.

Em primeiro lugar, de Bolzano a Husserl, passando por Frege, assistimos a uma profunda transformação da noção de analiticidade. Contra a abordagem "subjectiva" desta questão, por Kant, que a reduz ao problema de se saber se um predicado está ou não *pensado* num certo sujeito e a faz depender do conteúdo das minhas representações, Bolzano afirma que o que está aqui em causa é a própria estrutura do juízo, ou seja, a sua *verdade* e aquilo em que nos apoiamos

para fundamentar a sua legitimidade. A analiticidade é, então, a definição de um certo tipo de objectividade, determinada pela forma da proposição e não pelas representações que lhe estão associadas. Temos aqui, *in nuce*, a posição de Frege no §3 dos *Fundamentos da Aritmética* e a de Husserl no §24 da 3ª Investigação Lógica. Uma proposição é analítica, na definição de Bolzano, quando, podendo submeter a variações, arbitrariamente, uma das suas partes, resulta daí uma nova proposição que conserva o mesmo valor de verdade da primeira (cf. *Wissenschaftslehre*, §148). A analiticidade como extensão de um campo de variações; tal é a sua nova definição, que tem como consequência torná-la independente da natureza particular concreta dos seus conteúdos e do valor de uma eventual posição de existência. A estrutura ideal da proposição, o "puro lógico", transforma-se, assim, numa determinação do indeterminado – um certo "qualquer coisa" –, mas plenamente determinável pela estrutura do pensar. O mesmo se confirma no já mencionado 4º Capítulo, "O Categorical" (cf. pp. 118-119), onde, a propósito da análise das relações entre o todo e as partes, na 3ª Investigação Lógica, se mostra como o acto intencional que constitui um conjunto remete para uma unidade de intenção que, sendo independente do conteúdo efectivo de cada conjunto, não o é, contudo, relativamente à sua capacidade para receber um conteúdo qualquer.

Em face disto, fica ainda reservado um lugar para o sintético *a priori*, noção cuja aplicação "regional" não deve ocultar o seu valor central para o problema do conhecimento: se não é verdade que a qualquer coisa possa ser atribuída qualquer propriedade indeterminada (cf. p. 72) – uma cor pode ser atribuída a uma superfície, por exemplo, mas não a um sentimento ou a um desejo –, é porque certos princípios *a priori* regulam as articulações legítimas para tais ou tais domínios particulares do ente.

III

A estrutura do analítico-formal, tal como Husserl a pensa no seguimento de Bolzano, é solidária de uma reelaboração das estruturas da significação, a que o autor das *Investigações Lógicas* procederá, no seguimento da subversão brentaniana da doutrina tradicional do juízo. Vimos, anteriormente, como Kant pensa o juízo como composição (ou síntese), de acordo, aliás, com toda a tradição lógica que se inicia no *Peri Hermeneias* de Aristóteles. Brentano contesta esta tradição (apoiando-se em David Hume e Stuart Mill, entre outros), afirmando que ela tornou ininteligíveis os juízos de existência (do tipo "S é") e ocultou o facto fundamental que todo o juízo (mesmo o categórico) manifesta, a saber, o assentimento – ou a sua recusa – a um estado-de-coisas. Como diz Brentano, na sua *Psicologia de um ponto de vista empírico*, "a afirmação ou a negação não se reduzem a sínteses ou a relações" (cit. por J. Benoist, p. 88).

Tentou reduzir-se a fórmula "S é" a um caso especial da fórmula "S é p", aquele, precisamente, em que se atribuiria à representação do sujeito o predicado da objectividade. Mas o objecto afirmado no juízo "S é" não é a ligação da característica "existência" ao sujeito S, mas sim o próprio S. A negação da

existência fornece-nos a contraprova desta posição. Se digo "S não é", não retiro um predicado a S, que subsistiria, então, sem a determinação da existência, mas, pelo contrário, digo que S não existe. Segundo Brentano, Kant ter-se-ia enganado, nesta questão, relativamente a um ponto decisivo, ao confundir a ligação de um objecto a um conceito com a ligação de um conceito a outro conceito, pensando o primeiro tipo de ligação de acordo com o modelo da forma predica-tiva.

Mais radicalmente ainda, Brentano quis transformar as proposições universais afirmativas em proposições existenciais, segundo um procedimento sem dúvida clássico (em notação simbólica: $(\forall x)F(x)$ seria equivalente a $(\neg \exists x)\neg F(x)$), mas que ganha nele um alcance metafísico bem diferente do da tradição, pois identifica-se com a negação da consistência real das proposições universais afirmativas, a menos que, como ele próprio afirma, se queira chamar universal a uma proposição cuja matéria é singular (cf. p. 92, n. 1). As consequências desta posição, se bem que contestável em si mesma, são enormes: se o juízo é pura posição de existência, identificando-se com aquilo que tradicionalmente se lhe opunha, a saber, a percepção, não há qualquer razão para continuar a defender que a sua essência reside na síntese. Brentano antecipa, aqui, aquilo que será a tentativa husserliana de radicar o juízo num plano ante-predicativo, que será uma constante das *Investigações Lógicas a Experiência e Juízo* (obra com a qual, aliás, se lamenta que nenhuma confrontação sistemática seja tentada por Jocelyn Benoist).

IV

Em jeito de conclusão, refiram-se algumas das interrogações que o autor dirige ao curso seguido pela fenomenologia a partir das *Investigações Lógicas* (cf., em particular, o 7º Capítulo, "O estatuto metafísico das Investigações Lógicas (I)"). O pensamento husserliano hesitou sempre entre a pretensão a ser uma doutrina do dado ou uma doutrina do "como" do dado, ou seja, entre a afirmação da inapreensibilidade do ser dos objectos e a afirmação da intuitividade desse ser. A redução fenomenológica que, após a "viragem transcendental" que mencionámos no início, tipificará a atitude fenomenológica, garantiria a possibilidade de uma tal intuição. A fenomenologia seria, assim, uma variação de um tema clássico da metafísica ocidental, segundo o qual o acesso ao ente é mediado pela prévia compreensão do sentido do ser do ente.

A questão, porém, tem de ser vista com mais atenção, tendo em conta o declarado propósito husserliano de manter as *Investigações Lógicas* em terreno metafisicamente neutro (cf. p. 198), mais precisamente, neutro relativamente à alternativa entre idealismo e realismo. Mas não indicará isto, afinal, a pertença da fenomenologia à metafísica, tanto mais evidente quanto mais ignora o terreno metafísico em que de facto se situa, a saber, o de um certo positivismo? No entanto, a referida neutralidade mais não é do que uma consequência da própria neutralidade ontológica (quer dizer, indiferença relativamente ao ser ou ao não-ser) dos objectos matemáticos, cuja validade era objectivo inicial da fenomenologia.

logia fundar. É que, para Husserl, as teses metafísicas pressupõem a efectividade do real e mais não são do que a tentativa de o compreender no seu sentido de ser, enquanto, para os objectos matemáticos, a questão da efectividade deixou de fazer sentido. Que significará, de facto, perguntar se $\sqrt{-1}$ existe em mim ou fora de mim? (p. 203) Se a gramática do verbo existir não autoriza este género de questões é porque há um domínio que excede o da efectividade, relativamente ao qual as questões metafísicas *stricto sensu* não são pertinentes, e porque, na medida em que se mantém à distância de toda a matéria do conhecimento, se pode constituir, aquém de toda a metafísica, como teoria do conhecimento.

Carlos Morujão

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN. *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*. Trad. Irene Borges-Duarte, Madrid, Editorial Trotta, 1997.

Ao publicar em 1991 o seu pequeno ensaio *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, editado agora em língua castelhana numa tradução de Irene Borges-Duarte, o Prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann propunha a reconsideração, à luz das novas possibilidades de compreensão da obra de Heidegger abertas pelo processo de publicação das suas Obras Completas (*Gesamtausgabe*) pela editora Vittorio Klostermann de Frankfurt-am-Main, de um velho problema dos estudos heideggerianos: o problema da reconstituição do projecto integral do pensamento ontológico fundamental, a partir do estado inacabado em que é deixado *Sein und Zeit*, após a publicação em 1927, no VIII volume do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Edmund Husserl, de apenas duas das três secções previstas para a sua primeira parte. Para esse efeito, von Herrmann, que foi assistente pessoal de Heidegger entre os anos de 1972 e 1976, e que é coordenador principal da edição das suas Obras Completas, propõe-se considerar a continuação do projecto de *Sein und Zeit*, o projecto de constituição integral de uma ontologia fundamental, nas lições de Marburgo que imediatamente acompanham a edição das suas duas primeiras secções em 1927, particularmente nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, 2.^a ed., 1989; *Gesamtausgabe*, vol. 24), com cuja publicação se inicia em 1975 – numa edição de que ele mesmo é editor – a publicação das Obras Completas de Heidegger.

Segundo von Herrmann, o projecto de constituição de uma ontologia fundamental não pode ser compreendido na sua integralidade sem a referência àquilo a que ele chama a "segunda parte" de *Sein und Zeit*, isto é, à terceira secção de *Sein und Zeit*, intitulada precisamente *Zeit und Sein*, a qual, embora

logia fundar. É que, para Husserl, as teses metafísicas pressupõem a efectividade do real e mais não são do que a tentativa de o compreender no seu sentido de ser, enquanto, para os objectos matemáticos, a questão da efectividade deixou de fazer sentido. Que significará, de facto, perguntar se $\sqrt{-1}$ existe em mim ou fora de mim? (p. 203) Se a gramática do verbo existir não autoriza este género de questões é porque há um domínio que excede o da efectividade, relativamente ao qual as questões metafísicas *stricto sensu* não são pertinentes, e porque, na medida em que se mantém à distância de toda a matéria do conhecimento, se pode constituir, aquém de toda a metafísica, como teoria do conhecimento.

Carlos Morujão

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN. *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*. Trad. Irene Borges-Duarte, Madrid, Editorial Trotta, 1997.

Ao publicar em 1991 o seu pequeno ensaio *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, editado agora em língua castelhana numa tradução de Irene Borges-Duarte, o Prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann propunha a reconsideração, à luz das novas possibilidades de compreensão da obra de Heidegger abertas pelo processo de publicação das suas Obras Completas (*Gesamtausgabe*) pela editora Vittorio Klostermann de Frankfurt-am-Main, de um velho problema dos estudos heideggerianos: o problema da reconstituição do projecto integral do pensamento ontológico fundamental, a partir do estado inacabado em que é deixado *Sein und Zeit*, após a publicação em 1927, no VIII volume do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Edmund Husserl, de apenas duas das três secções previstas para a sua primeira parte. Para esse efeito, von Herrmann, que foi assistente pessoal de Heidegger entre os anos de 1972 e 1976, e que é coordenador principal da edição das suas Obras Completas, propõe-se considerar a continuação do projecto de *Sein und Zeit*, o projecto de constituição integral de uma ontologia fundamental, nas lições de Marburgo que imediatamente acompanham a edição das suas duas primeiras secções em 1927, particularmente nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (*Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, 2.^a ed., 1989; *Gesamtausgabe*, vol. 24), com cuja publicação se inicia em 1975 – numa edição de que ele mesmo é editor – a publicação das Obras Completas de Heidegger.

Segundo von Herrmann, o projecto de constituição de uma ontologia fundamental não pode ser compreendido na sua integralidade sem a referência àquilo a que ele chama a "segunda parte" de *Sein und Zeit*, isto é, à terceira secção de *Sein und Zeit*, intitulada precisamente *Zeit und Sein*, a qual, embora

não publicada em 1927 na revista de Edmund Husserl, Heidegger projectava publicar no seu seguimento imediato, e em relação à qual há indícios de que tivesse já preparada uma versão. Von Herrmann refere uma carta de Heidegger a Karl Jaspers, datada de 24 de Abril de 1926, na qual este anunciava que *Sein und Zeit* teria 34 cadernos – o que corresponderia a 544 páginas impressas –, fazendo crer que nessa época Heidegger teria completa e projectava publicar uma versão da terceira secção de *Sein und Zeit*, cujas duas primeiras secções, publicadas em 1927, não ultrapassam 28 cadernos e 438 páginas. Por outro lado, o próprio Heidegger refere, no início dos anos 40, que foi durante a sua visita a Jaspers em Heidelberg, ocorrida entre 1 e 10 de Janeiro de 1927, que, tendo-se-lhe tornado claro o carácter incompreensível da elaboração da terceira secção de *Sein und Zeit*, tomou a decisão da sua não publicação. Nesta lição, Heidegger escreve que, no momento da decisão de não publicar a versão de *Zeit und Sein* que discutiu com Jaspers, lhe parecia ainda possível elaborar e publicar uma versão mais clara e compreensível desta secção no espaço de um ano. É como uma nova elaboração da terceira secção da primeira parte de *Sein und Zeit* que é apresentada por Heidegger – e interpretada por von Herrmann – a lição do semestre de Verão de 1927, os *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, os quais, no entanto, não se apresentam directamente na continuidade das duas primeiras secções publicadas de *Sein und Zeit*. Esta segunda elaboração da problemática de *Zeit und Sein* tem a vantagem, segundo von Herrmann, de não supor o conhecimento das duas secções de *Sein und Zeit* – que, no semestre de Verão de 1927, haviam acabado de ser publicadas – e de elaborar uma nova abordagem da constituição fundamental do ser-af na sua temporalidade.

As referências do texto publicado como *Sein und Zeit* em 1927 à terceira secção que Heidegger tinha previsto publicar, que remetem consequentemente para a primeira elaboração de *Zeit und Sein*, analisadas por von Herrmann no §2 do seu ensaio, embora não manifestem o conteúdo das análises desenvolvidas por Heidegger numa eventual redacção completa do plano inicial de *Sein und Zeit* – plano esse que não se completaria com a publicação de *Zeit und Sein*, mas que exigiria uma segunda parte dividida também ela triadicamente –, apontam já, no entanto, o lugar sistemático que a problemática de *Zeit und Sein* ocupa na totalidade do pensamento ontológico fundamental. Ao publicar isoladamente em 1927 as duas primeiras secções de *Sein und Zeit*, Heidegger isolava uma unidade de análise, um momento necessário da análise ontológica fundamental: a análise do ser do ente cujo ser consiste em compreender o próprio ser. As duas primeiras secções de *Sein und Zeit* correspondem aos dois passos desta análise no seu percurso essencial: o primeiro passo, correspondente à "análise preparatória fundamental do ser-af", deverá manifestar as estruturas ontológico-existenciárias do ser-af como preparação para a tematização do ser do ser-af na unidade do seu sentido; o segundo, correspondente à secção intitulada "ser-af e temporalidade", deverá explicitar a temporalidade intrínseca ao sentido do ser do ser-af. A partir da análise completa do sentido do ser do ser-af, e da manifestação desse mesmo sentido como temporalidade, Heidegger deverá passar à análise do sentido do ser

em geral, mostrando como a determinação do ser como horizonte da compreensão que constitui o ser-aí no seu ser implica a abordagem do ser em geral, ou seja, a abordagem não apenas do ser do ser-aí, mas também do ser do ente com o qual o ser-aí – enquanto compreendedor do ser, enquanto ente que, não apenas tem a compreensão do ser como uma sua faculdade, mas é ele próprio compreensão do ser – está em relação, seja esse ente ser-aí ou não o seja, como determinado por uma essencial temporalidade. A esta temporalidade enquanto sentido do ser em geral, a qual se distingue da temporalidade enquanto sentido do ser do ser-aí, chama Heidegger, distinguindo-a da *Zeitlichkeit*, *Temporalität*. A tradução castelhana de Irene Borges-Duarte, no seguimento da sugestão de Jean Grondin, em *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris, PUF, 1987), traduz *Zeitlichkeit* por *temporalidade* e *Temporalität* pela expressão latina *temporalitas*.

É à análise da temporalidade do ser em geral, ou seja, à análise da *temporalitas*, que a terceira secção da segunda parte de *Sein und Zeit* se deveria dedicar. E é nesta medida que uma tal secção pode ser caracterizada por von Herrmann como uma "segunda parte de *Sein und Zeit*": depois de uma primeira parte em que é analisado o ser do ser-aí, em dois passos correspondentes às duas secções publicadas por Heidegger em 1927 – por um lado, a análise fundamental preparatória do ser-aí, ou seja, a manifestação do complexo de estruturas do ser-aí na sua articulação; por outro lado, a manifestação do sentido do ser do ser-aí como temporalidade –, a terceira secção constituiria uma segunda parte, na qual se procuraria analisar em que medida a temporalidade enquanto sentido do ser do ser-aí manifesta a *temporalitas* enquanto sentido do ser em geral. Segundo von Herrmann, tal divisão é já implícita no título da primeira parte de *Sein und Zeit*: "A interpretação do ser-aí em relação à temporalidade e a explicação do tempo enquanto horizonte transcendental da questão do ser". Com efeito, à interpretação do ser-aí em geral em relação ao sentido do seu ser, ou seja, à temporalidade corresponderiam as duas primeiras secções de *Sein und Zeit*; e, a partir do seu resultado, deveria surgir uma segunda parte – tema da secção intitulada *Zeit und Sein* –, a qual deveria pôr a claro como a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ser do ente compreendedor do ser implicaria a remissão a uma temporalidade (*Temporalität*) do ser em geral, a qual surgiria como o horizonte possibilitante do aparecimento do ser-aí enquanto constituído como compreensão do ser, enquanto pergunta, implícita ou explícita, pelo próprio ser. É aliás a esta passagem de uma análise da temporalidade do ser do ser-aí a uma análise da *temporalitas* do ser em geral, ou seja, à passagem da primeira parte de *Sein und Zeit* (as duas primeiras secções da primeira parte de *Sein und Zeit*) à sua segunda parte (a sua terceira secção), que Heidegger se refere na lição do semestre de Verão de 1928 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, 2.^a ed., 1990; *Gesamtausgabe*, vol.26; p. 201), caracterizando-a com o termo *Kehre* (que Irene Borges-Duarte traduz em castelhano, procurando uma tradução que não imponha à partida um significado interpretativo, por *inflexión*).

Contudo, se é claro o lugar sistemático que a "segunda parte" de *Sein und Zeit* deveria ocupar na totalidade do pensamento ontológico fundamental na sua

articulação integral, e se a lição de Marburgo do semestre de Verão de 1927 *Grundprobleme der Phänomenologie* constitui uma sua segunda elaboração, depois da destruição de uma primeira versão devido ao seu carácter insatisfatório, interessa perguntar em que medida a lição, no seu conteúdo, se manifesta como uma análise da *temporalitas* própria do sentido do ser em geral. É este o tema do §3 do ensaio de von Herrmann. A lição do semestre de Verão de 1927 propõe-se tematizar a estrutura intrínseca do próprio ser na *temporalitas* que lhe é intrínseca, considerando-a através da abordagem de quatro problemas ontológicos fundamentais, cada um desenvolvido sob a orientação da referência de uma tese ontológica tradicional. O primeiro problema consiste no problema da *diferença ontológica*, considerado sob a referência da tese kantiana segundo a qual o ser não é um predicado real. O segundo problema consiste na *articulação fundamental no ser*, abordado através da consideração da tese medieval de raiz aristotélica segundo a qual à constituição de ser de qualquer ente é intrínseco o ser-o-quê (*Washeit, essentia*) e o seu estar-perante (*Vorhandensein, existentia*). O terceiro problema consiste nas *modificações do ser e na unidade da sua multiplicidade*, surgindo da discussão da tese cartesiana moderna segundo a qual os modos fundamentais de ser se distinguiriam entre o ser do espírito, a *res cogitans*, e o ser da natureza, a *res extensa*. Por fim, o quarto problema, consistindo no *carácter de verdade do ser*, é discutido com base na tese segundo a qual o ser é a cópula de um enunciado.

Dos quatro problemas fundamentais referidos por Heidegger como base para a abordagem da estrutura do próprio ser – os quais são enumerados novamente na sua última lição de Marburgo, no semestre de Verão de 1928 –, Heidegger trata de um modo completo em *Grundprobleme der Phänomenologie* apenas o primeiro. Von Herrmann refere como uma "razão externa" para essa incompletude o fim do semestre. Contudo, não pode deixar de ser referido – embora von Herrmann não atribua a esses dados a relevância merecida –, não apenas que Heidegger não retoma nos semestres posteriores uma análise dos três problemas restantes, mas também que a tematização do problema da diferença ontológica em *Grundprobleme der Phänomenologie* permanece demasiado vinculada à problemática das duas primeiras secções de *Sein und Zeit*, ou seja, à analítica da constituição ontológica do ser-aí na unidade da sua temporalidade enquanto sentido do seu ser, dando pouco espaço à passagem da temporalidade do ser do ser-aí para a *temporalitas* do ser em geral. Deste modo, parece fácil admitir que a "primeira elaboração" de *Zeit und Sein*, destruída por Heidegger após a sua visita a Jaspers em Janeiro de 1927 em Heidelberg, não passava de um esboço, ainda sem um conteúdo temático preciso. Tal explica aliás que Heidegger não tenha publicado no futuro a terceira secção de *Sein und Zeit*, permitindo todos os equívocos de interpretação do seu pensamento numa linha existencialista e antropologista, equívocos esses que a publicação da terceira secção – por mais obscura que fosse a sua primeira elaboração – poderia certamente evitar.

A tematização do problema da diferença ontológica em *Grundprobleme der Phänomenologie* pretende mostrar como o ser-aí, não apenas pode distinguir

ocasionalmente entre o ente e o ser, mas *é ele mesmo* – na medida em que é determinado na sua estrutura fundamental como compreensão do ser, ou seja, na medida em que é caracterizado essencialmente por uma intencionalidade que manifesta o ser do ser-aí como transcendência – *diferença ontológica*. Assim, se o ser do ser-aí é essencialmente temporalidade, se o ser do ser-aí se cumpre sempre como um jogo ek-stático entre um já-sido e um porvir, o ser em geral, o horizonte em referência ao qual a compreensão do ser determinante do ser-aí se torna possível, horizonte com o qual o ser-aí, implícita ou explicitamente, está já sempre em relação, é marcado por uma temporalidade própria. É neste sentido que Heidegger retoma a distinção entre a temporalidade e a *temporalitas*, vendo como uma temporalidade específica, a *temporalitas* do ser em geral, determina já qualquer modo de ente, isto é, assinalando uma temporalidade específica a qualquer ente possível, seja ou não seja ser-aí.

Os três restantes problemas, os quais não são explorados completamente por Heidegger, permanecem essencialmente referidos à problemática da diferença ontológica como problemática central da ontologia fundamental, ou seja, à problemática do cumprimento do ser-aí no seu ser enquanto compreensão do ser. No entanto, a sua discussão, embora não completa, conduz já a resultados, obtidos pelo confronto das análises empreendidas com as teses ontológicas tradicionais discutidas como base de abordagem dos problemas. A consideração do segundo problema referido por Heidegger – o problema da articulação fundamental no ser –, abordado com base na referência da tese medieval segundo a qual o ser em geral se estrutura como *existentia* e *essentia*, conduz à alteração dessa mesma tese. Se para a ontologia medieval o ser era invariavelmente algo "que era", uma *existentia*, variando no ente apenas "aquilo que ele era", a sua *essentia*, para Heidegger, o ser do ser-aí, enquanto compreensão do ser na sua temporalidade, não podia ser determinado como uma *existentia* no seu estar-perante, devendo ser compreendido como um "ser-um-quem" (*Werheit*) e não como um "ser-um-quê" (*Washeit*). A existência do ser-aí indica assim um modo de ser distinto daquele que é determinável pela articulação da *existentia* e *essentia*, ou seja, distinto da substancialidade própria do estar-perante (*Vorhandensein*). Contudo, longe de se dividir dualmente entre entes que estão-perante (ser-um-quê) e entes que são ser-aí (ser-um-quem), o ser distingue-se por outros modos de ser incompreensíveis para uma perspectiva que imponha dogmaticamente a articulação *existentia-essentia* como determinante do ser em geral: Heidegger faz referência ao estar-à-mão (*Zuhandenheit*), determinado pelo modo de ser da conjuntura (*Bewandtnis*), à vida (*Leben*), à consistência (*Beständigkeit*) ou constância (*Bestand*) própria das relações aritméticas e geométricas. Com a enumeração destes modos possíveis de ser é também já refutada a tese que sustenta a discussão do terceiro problema ontológico – a tese moderna segundo a qual o ser se distingue entre o ser do espírito e o ser da natureza, a qual sustenta o problema das modificações no ser e da unidade da sua multiplicidade. Com efeito, um tal problema, que corresponde àquilo que Heidegger caracteriza como "ontologias regionais" ou "ônticas metafísicas", encontra a sua base na distinção das várias áreas ônticas passíveis de uma tematização específica. Por fim, o

quarto problema fundamental, o problema do carácter de verdade do ser, o problema da relação entre o ser e a verdade, embora não seja aqui desenvolvido para além do que o havia sido no §44 de *Sein und Zeit*, será aquele que conduzirá ao percurso da filosofia de Heidegger na linha de *Vom Wesen der Wahrheit*.

O tratamento do segundo e terceiro problemas fundamentais leva Heidegger à consideração do problema da articulação entre a análise ontológica fundamental, a qual deveria passar da análise preparatória da temporalidade do ser do ser-*aí* para a "segunda parte" de *Sein und Zeit*, para a análise da *temporalitas* do ser em geral, e a tematização específica das várias áreas ou regiões ônticas descobertas por essa mesma análise, tematização essa a que Heidegger dará o nome em 1928 de *metaontologia*. A este problema dedica von Herrmann o §4 do seu escrito. Segundo Heidegger, no passo da lição de Marburgo em que pela primeira vez no seu pensamento utiliza o termo *Kehre a inflexão* (para aproveitar a sugestão de tradução de Irene Borges-Duarte) que caracteriza a passagem da análise da temporalidade do ser-*aí* para a análise da *temporalitas* do ser é ao mesmo tempo a *inflexão* da passagem da ontologia fundamental para a metaontologia. Heidegger escreve explicitamente que só no âmbito metaontológico teria lugar a questão da ética. Deste modo, como justamente explicita von Herrmann, Heidegger distinguiria a análise do ser-*aí* na sua temporalidade enquanto preparação da tematização da *temporalitas* do ser, ou seja, *enquanto passo necessário da ontologia fundamental*, da análise do ser-*aí* na sua existência enquanto região ôntica entre outras regiões ônticas, ou seja, *enquanto metaontologia da existência ou ôntica metafísica do ser-*aí* no seu modo de ser*. A alusão a questões como as da ética e da política como fazendo parte de um âmbito metaontológico, e não ontológico fundamental, levanta necessariamente o problema de saber até que ponto – tendo em vista que Heidegger nunca realizará uma metaontologia da existência – na análise ontológica fundamental do ser-*aí* é possível adivinhar o eventual conteúdo das análises de Heidegger numa possível ôntica metafísica do ser-*aí*.

O §5 e último do seu estudo é dedicado por von Herrmann à articulação entre os *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e o chamado *Ereignis-Denken*, o pensar-da-apropriação (traduzido por Irene Borges-Duarte como *pensar-propício*) ou, o que é o mesmo, o pensar histórico do ser (*seinsgeschichtliches Denken*), isto é, à articulação entre o cumprimento do pensar ontológico fundamental na passagem da análise da temporalidade do ser do ser-*aí* para a análise da *temporalitas* do ser em geral, tema de *Grundprobleme der Phänomenologie*, e o pensar que encontra nos *Beiträge zur Philosophie*, escritos entre 1936 e 1938, mas publicados apenas em 1989 nos *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, por Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, 2.^a ed., 1994; *Gesamtausgabe*, vol. 65), por ocasião do centenário do nascimento de Heidegger, a sua primeira elaboração completa. A tradução de Irene Borges-Duarte procura fazer referência à coincidência no termo *Ereignis* de dois significados fundamentais: o acontecer (a que alude o verbo *eräugen*) e o apropriar-se (a que alude o verbo *eignen*). Contudo, a tradução de *Ereignis-Denken* como *pensar-propício*, e de *Ereignis* como *acontecimento-propício*,

atribui-lhe um matiz que obscurece o seu significado fundamental. O Ser acontece no ente; neste sentido, a essenciação (*Wesung*) do Ser (*Seyn*) no ente *propicia-lhe* o seu próprio ser-ente (*Seiendheit*). Contudo, o fundamental aqui consiste em que o Ser propicia o ente na medida em que dele *se apropria* para que ele mesmo (o Ser) seja (*um zu wesen*). O Ser precisa do ente, usa (*braucht*) o ente, para poder ser (*wesen*) no ser (*sein*) desse mesmo ente (cf. p. ex.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, 2.^a ed., 1994; *Gesamtausgabe*, vol. 65; p. 30). Deste modo, o Ser não é uma pura graça, uma pura propiciação do ente, mas uma dependência em relação ao próprio ente que se expressa justamente na sua necessidade de se apropriar do ente para poder ser. É neste sentido que preferimos traduzir *Ereignis-Denken* por *pensar-da-apropriação*. Segundo von Herrmann, entre o pensar ontológico fundamental e o pensar-da-apropriação muda, não as questões ou os temas do pensar ontológico fundamental e metaontológico, mas a perspectiva de análise em que tais temas e questões são inseridos. A passagem de uma perspectiva transcendental-horizontal de análise, tal como foi desenvolvida no projecto de *Sein und Zeit*, para uma perspectiva histórica do ser surge, segundo von Herrmann, através de uma experiência mais original da relação entre o ser e o ser-aí. À relação (*Verhältnis*) do ser-aí ao ser corresponderia uma relação (*Bezug*) do ser ao ser-aí. É no momento em que esta relação se experimenta como um acontecimento-apropriante (*Ereignis*), como uma apropriação do ser-aí pelo ser, que da perspectiva transcendental-horizontal de análise da relação entre ser e ser-aí surge a perspectiva de análise histórica do ser. O ser é, no pensar-da-apropriação, pensado como *inflexão* (*Kehre*), ou seja, como relação entre o ser, pensado enquanto lançamento apropriante (*ereignender Zuwurf*), e o ser-aí, pensado como projecto apropriado por este mesmo lançamento (*ereigneter Entwurf*). A inflexão situa-se na mútua dependência de ser e ser-aí: o ser não é senão o apropriante *do* ser-aí, do mesmo modo que o ser-aí não é senão o apropriado *do* (ou pelo) ser. Deste modo pode ser compreendida a afirmação de Heidegger, na sua carta de prefácio à obra do Pe. William Richardson (*Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson* in W. Richardson. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1963), segundo a qual a inflexão dependia, não do seu pensar, mas do próprio ser, do complexo temático (*Sachverhalt*), pensado por esse mesmo pensar. Por outras palavras, o pensar *inflexe* na medida em que se constitui como o pensar de um ser constituído ele mesmo como *inflexão*.

Von Herrmann adverte que o termo inflexão (*Kehre*) usado nos *Beiträge zur Philosophie* não pode ser confundido com o seu significado na última lição de Marburgo, em 1928, onde Heidegger o utiliza para referir a passagem da analítica da temporalidade do ser-aí para a analítica da *temporalitas* do ser, por um lado, e, por outro lado, a passagem da ontologia fundamental para as metaontologias. Se a *inflexão* de 1928 se situava dentro da perspectiva ontológica fundamental, aludindo à passagem dos momentos do seu cumprimento, a *inflexão* do pensar-da-apropriação situa-se na passagem da perspectiva transcendental-horizontal própria do projecto da ontologia fundamental para a perspectiva

histórica do pensar-da-apropriação, fazendo desta passagem uma exigência do próprio ser que se constitui enquanto apropriante na sua essencial relação de inflexão com o ser-aí apropriado.

Von Herrmann caracteriza esta *inflexão* como uma "mudança imanente" (*immanenter Wandel*) no pensar de Heidegger. Tal caracterização é relativamente justa, mas encerra em si o perigo, se tomada em absoluto, de confundir problemas que merecem ser distintos. A *inflexão* é, uma vez pensada à luz do pensar-da-apropriação enquanto estrutura própria do ser, intrínseca ao pensar enquanto pensar do ser; ela faz do pensar um pensar histórico do ser, um pensar-da-apropriação. Neste sentido, a experiência do ser enquanto *inflexão*, não podendo ser abarcada pelo pensar transcendental-horizontal próprio da ontologia fundamental, implica a passagem de uma perspectiva transcendental-horizontal para uma perspectiva histórica do ser. A *inflexão* pode então ser caracterizada como uma "mudança imanente", compreendendo-se por "mudança imanente" que a mudança da perspectiva de análise da relação entre ser e ser-aí é *imanente* à experiência do ser enquanto *inflexão*, ou seja, do ser enquanto apropriante do ser-aí e do ser-aí enquanto apropriado do (ou pelo) ser. Contudo, se a passagem de uma perspectiva transcendental-horizontal para uma perspectiva histórica do ser pode ser explicada como imanente à experiência do ser enquanto *inflexão*, ou seja, à experiência do ser como *lançamento apropriante do ser-aí* e do ser-aí como *projecto apropriado do (ou pelo) ser*, essa experiência não pode ser explicada como imanente ao desdobramento do projecto ontológico fundamental. Por outras palavras, não é o desdobramento do pensar ontológico fundamental, nem exclusivamente o repensar desse mesmo pensar, que possibilita a irrupção da experiência que conduz ao pensar-da-apropriação. Deste modo, falta ao notável ensaio de von Herrmann, na sua conclusão, a tentativa de tematizar a *mudança não imanente* que possibilitou a Heidegger a experiência de uma relação mais original entre o ser e o ser-aí, ou seja, à experiência ou experiências da vida e do pensamento de Heidegger que conduziram à experiência do ser como lançamento apropriante do ser-aí e do ser-aí como projecto apropriado do (ou pelo) ser.

Alexandre Franco de Sá

JOSÉ MARINHO, *Obras*, vol. III, *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.

Por todas as pessoas que tiveram já o privilégio de travar conhecimento com o pensamento filosófico de José Marinho, o projecto de edição dos seus textos mais significativos não pode senão ser saudado de uma forma particularmente efusiva. Em nome de todas essas pessoas, e de todas aquelas que num futuro mais próximo ou remoto reconhecerão a importância de tal projecto, uma palavra pois

histórica do pensar-da-apropriação, fazendo desta passagem uma exigência do próprio ser que se constitui enquanto apropriante na sua essencial relação de inflexão com o ser-aí apropriado.

Von Herrmann caracteriza esta *inflexão* como uma "mudança imanente" (*immanenter Wandel*) no pensar de Heidegger. Tal caracterização é relativamente justa, mas encerra em si o perigo, se tomada em absoluto, de confundir problemas que merecem ser distintos. A *inflexão* é, uma vez pensada à luz do pensar-da-apropriação enquanto estrutura própria do ser, intrínseca ao pensar enquanto pensar do ser; ela faz do pensar um pensar histórico do ser, um pensar-da-apropriação. Neste sentido, a experiência do ser enquanto *inflexão*, não podendo ser abarcada pelo pensar transcendental-horizontal próprio da ontologia fundamental, implica a passagem de uma perspectiva transcendental-horizontal para uma perspectiva histórica do ser. A *inflexão* pode então ser caracterizada como uma "mudança imanente", compreendendo-se por "mudança imanente" que a mudança da perspectiva de análise da relação entre ser e ser-aí é *imanente* à experiência do ser enquanto *inflexão*, ou seja, do ser enquanto apropriante do ser-aí e do ser-aí enquanto apropriado do (ou pelo) ser. Contudo, se a passagem de uma perspectiva transcendental-horizontal para uma perspectiva histórica do ser pode ser explicada como imanente à experiência do ser enquanto *inflexão*, ou seja, à experiência do ser como *lançamento apropriante do ser-aí* e do ser-aí como *projecto apropriado do (ou pelo) ser*, essa experiência não pode ser explicada como imanente ao desdobramento do projecto ontológico fundamental. Por outras palavras, não é o desdobramento do pensar ontológico fundamental, nem exclusivamente o repensar desse mesmo pensar, que possibilita a irrupção da experiência que conduz ao pensar-da-apropriação. Deste modo, falta ao notável ensaio de von Herrmann, na sua conclusão, a tentativa de tematizar a *mudança não imanente* que possibilitou a Heidegger a experiência de uma relação mais original entre o ser e o ser-aí, ou seja, à experiência ou experiências da vida e do pensamento de Heidegger que conduziram à experiência do ser como lançamento apropriante do ser-aí e do ser-aí como projecto apropriado do (ou pelo) ser.

Alexandre Franco de Sá

JOSÉ MARINHO, *Obras*, vol. III, *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.

Por todas as pessoas que tiveram já o privilégio de travar conhecimento com o pensamento filosófico de José Marinho, o projecto de edição dos seus textos mais significativos não pode senão ser saudado de uma forma particularmente efusiva. Em nome de todas essas pessoas, e de todas aquelas que num futuro mais próximo ou remoto reconhecerão a importância de tal projecto, uma palavra pois

de agradecimento a todos os seus fautores – em especial, ao Dr. Jorge Croce Rivera, pelo seu hercúleo trabalho de ordenação e fixação desses textos, e ao Dr. António Braz Teixeira que, enquanto Presidente do Conselho de Administração da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, garantiu a sua viabilização.

Depois de já terem sido publicados dois volumes – *Aforismos sobre o que mais importa* [1994] e *Ensaio de Aprofundamento e outros textos* [1995] –, foi publicado mais recentemente o terceiro dos sete volumes que, em princípio, constituirão a edição das *Obras de José Marinho*. Colige este volume uma série de textos redigidos entre 1935 e a segunda metade da década de quarenta. De todos esses textos destacam-se aqueles que mais directamente antecipam já a sua *Teoria* [*Teoria do Ser e da Verdade*, 1961], textos aqui reunidos sob o título geral de "Textos sobre o Ser da Verdade" [pp. 438-451], e, muito especialmente, aqueles que constituem o esboço, bastante elaborado, de uma das obras que José Marinho nunca chegou a concluir: "Significado e Valor da Metafísica" [pp. 245-305]. Daí, aliás, o inteiro cabimento do título geral deste volume: *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*.

Tal como o Dr. Jorge Croce Rivera, destacamos também nós de um modo muito especial esta última série de textos porque julgamos que eles constituem, muito provavelmente, a melhor via de iniciação ao pensamento filosófico de José Marinho. E isto porque neles expõe José Marinho, de uma forma particularmente clara, a sua própria concepção de filosofia, aquela que ele procurou insistentemente cumprir ao longo de toda a sua vida, ao longo de toda uma série de obras, sobretudo na sua já referida *Teoria do Ser e da Verdade*, a obra da sua vida, a obra em que mais depuradamente explicitou o seu pensamento filosófico. Daí o nosso convite: se quiserem ousar conhecer o pensamento filosófico de José Marinho, leiam, antes de tudo o mais, esta série de textos.

Como dissemos, neles expõe José Marinho a sua própria concepção de filosofia. Constitui-se esta, na sua mais apurada acepção, enquanto metafísica, enquanto "conhecimento da verdade" – como nos diz: "A filosofia é propedêutica do conhecimento e a metafísica conhecimento, a filosofia é procura da verdade e a metafísica sua concepção e expressão." [p. 259]. Eis pois aqui, desde já enunciado, o propósito último da filosofia, mais propriamente, da filosofia enquanto metafísica, tal como José Marinho a cumpre: o "conhecimento da verdade". Como nos diz ainda, de um modo ainda mais expressivo: "Enquanto são possíveis certas actividades que consideram o espírito desta ou daquela maneira, uma se propõe mostrar como é possível ao espírito realizar-se no homem numa adequada plenitude, isto é: conhecer o que na verdade é, independentemente da divergência entre o que está neste ou naquele, o que está aqui ou ali, o que foi, o que será e o que está sendo. Este propósito é o da metafísica." [p. 246].

Face a estas palavras, perguntarão todos, inclusivamente nós, pela sustentação, pelo fundamento, do propósito que através delas se enuncia: o "conhecimento da verdade". Ao longo de todas estas páginas, José Marinho apresenta-nos apenas um único fundamento. Apenas um, apenas este: a "interdependência entre ser e pensar" [p. 299]. Tal como Parménides, parte pois assim José Marinho de um único pressuposto: a "interdependência", a *mesmidade*, entre ser e pensar,

mais fundamentalmente ainda, entre ser e sentido, entre ser e verdade. Como expressamente nos afirma, é na verdade e só nela que o ser se funda "em todas as suas formas" [p. 300]. Nessa medida, o trânsito sófico que aqui se prefigura passa desde logo por aí: pelo reconhecimento da essencialidade da relação entre verdade e ser. É nela que todo o ser se funda, é por ela que todo o ser se cumpre.

Cumpre-se tal trânsito sófico na constituição de uma "concepção integral do ser", ou seja, de uma ontologia. No entanto, não deriva já tal ontologia de uma concepção do ser enquanto ser mas, mais profundamente, do ser enquanto trânsito para a verdade. Como escreverá na sua "introdução" à *Teoria*: "Os caminhos de toda a ontologia do ser enquanto ser, quer ontologia de Deus, quer ontologia do homem, vão a nenhures, à irremediável cisão." Daí, em suma, a via que nos é proposta: pensar o ser enquanto incessante trânsito para a verdade, para a plena revelação de si, para a sua suprema realização. Tal, com efeito, a concepção de ser que José Marinho nos propõe: o ser em si mesmo nada é; só é, só se cumpre, na medida em que se realiza enquanto trânsito para a verdade. Instaura-se esse trânsito a partir da mais originária origem de todo o ser – ou seja, segundo José Marinho, a partir do próprio absoluto, segundo a sua terminologia, a partir do absoluto ser da verdade. Daí que seja ele, o absoluto ser da verdade, aquele que mais oculta mas mais realmente se cumpre, se revela, ao longo da realização deste trânsito.

Cumprindo-se ele, o absoluto ser da verdade, em todo o ser, cumpre-se ele em todo o espaço e tempo. Daí, como nos diz José Marinho, a "dupla fonte" da metafísica, do "conhecimento da verdade": por um lado, a "apreensão do absoluto", por outro, a "compreensão do ser de temporalidade" [p. 251]. Cumprindo-se ele, o absoluto ser da verdade, em todo o ser, cumpre-se também, cumpre-se sobretudo ele no homem – como nos diz ainda José Marinho, "o homem implica-se com o absoluto não apenas na totalidade da sua existência mas em cada acto de ser" [p. 303]. Daí que, com efeito, não seja de modo algum essa verdade que a metafísica visa uma verdade abstracta. Ela é, ao invés, uma verdade concreta, a verdade maximamente concreta, aquela que se concretiza em todo o espaço e tempo, em todo o humano ou já trans-humano existir. Não fosse ele, o absoluto ser da verdade, desde logo isso: aquele que, na sua infinita transcendência, mais real, mais profundamente é em todo o ser.

Aquele que, na sua infinita transcendência, mais profunda, mais verdadeiramente é no homem, em cada um de nós.

Fácil é de ver que esta é uma verdade, uma concepção de absoluto, estruturalmente aporética. Todavia, não vive José Marinho essa aporeticidade de uma forma angustiada. De modo algum. Vive-a antes de uma forma serena. De uma forma, dir-se-ia até, exasperantemente serena. Não porque essa aporeticidade seja apenas aparente. Ela é real, visceralmente real. Por isso mesmo, contudo, importa assumi-la inteiramente. Outros, porque o não conseguem, vivem-na de uma forma angustiada ou até mesmo trágica. José Marinho, porque inteiramente a assume, vive antes essa aporeticidade de uma forma serena. Por muito que essa serenidade, como ele próprio o antecipa, num seu outro texto coligido neste volume, suscite a desconfiança de alguns: "O homem que vive o drama e que, de

alguma maneira, é tragado por ele, verá com desconfiança aquele que supera o drama, aquele cujo ser não se subsume no drama, aquele cujo espírito não é absorvido pelo drama, mas o compreende." [p. 207].

Para José Marinho, passa desde logo tal compreensão por assumir a aporeticidade, mais propriamente, a enigmaticidade de toda a relação ontológica, de toda a relação entre ser e verdade, tal qual ela no homem se cumpre – por assumir, segundo as suas próprias palavras, "o enigma pelo qual o Ser[o absoluto ser da verdade] em nós se revela a si" [p. 270]. Quem vive essa enigmaticidade de uma forma angustiada ou até mesmo trágica não a vive pois, ao contrário do que possa parecer, de um modo mais profundo. Antes a vive de um modo mais incipiente, pois que a vive de um modo meramente emocional. Tal, para José Marinho, todo o significado filosófico do sentimento da angústia – esta não é mais do que a "expressão emocional do enigma" –, tal, por isso mesmo, ainda para José Marinho, todo o equívoco daqueles que a valorizam filosoficamente, em detrimento disso mesmo que mais subtilmente lhe subjaz: "...a angústia é a expressão dramática, emocional, do enigma. Por isso admira que pensadores com autêntico propósito metafísico se tenham enganado neste ponto, detendo-se no aprofundamento do sentido da angústia, quando é no sentido do enigma que tudo pode radicar." [p. 289].

Como já foi dito, deriva o enigma, no seu sentido mais radical, da própria relação entre ser e verdade, mais radicalmente ainda, da própria relação entre o absoluto ser da verdade e o sentido ou verdade de todo o ser. Na medida em que fundamentalmente se interroga sobre a essencialidade dessa relação, o homem é pois, por excelência, o lugar onde o enigma se revela – desde logo, o enigma que para si é o próprio homem, em última instância, segundo as palavras do próprio José Marinho, "o enigma que nele [no homem] é o ser da verdade para si" [p. 396]. Daí, aliás, o que mais singularmente caracteriza a metafísica. Ela é, simultaneamente, a mais humana e a mais trans-humana de todas as formas de conhecimento – a mais humana porque incide sobre aquele que, como dissemos, mais profunda, mais verdadeiramente é no homem, em cada um de nós; a mais trans-humana, contudo, porque se cumpre no máximo descentramento do homem relativamente a si mesmo enquanto tal, no seu mais estreme despojamento ontológico, em suma, na mais pura ex-stase, na sua mais extrema transcensão.

Tal, com efeito, como o próprio José Marinho nos diz, o que mais irredutivelmente diferencia a metafísica de todas as outras humanas, ou já trans-humanas, actividades: "O que distingue a metafísica da ciência e da religião, como da arte e da mística, é a sua desumanidade. O seu propósito é apreender e compreender o que na verdade é. O que a alma é o sentido do enigma com que o espírito no homem aparece a si mesmo, não o do drama com que o homem se dilacera e angustia." [pp. 306-7]. Como nos diz ainda, de um modo ainda mais expressivo: "Ela[a metafísica] não oferece aos homens o que os homens buscam com maior ardor. Ela não dá o pão a quem o não tem, nem o céu a quem o pretende. O seu propósito é o de apreender a verdade e exprimi-la: uma verdade não resignadamente parcial e filha do tempo, mas intemporal e subsistente. É, porém, a sua[verdade] uma verdade para os homens, embora para homens não-terres-

tres. É a sua verdade o que da verdade divina é possível ao homem apreender dada a situação que ocupa entre os seres, uns que estão abaixo dele até à quase treva do espírito do simples existir, outros que o superam." [p. 200]. Ela, a metafísica, deve pois, por isso, "abster-se de ser humana, de querer o bem dos homens, ou de trabalhar por ele" [p. 297].

Denunciarão alguns nesta posição de José Marinho uma atitude de total resignação, senão mesmo de total indiferença, face aos males do mundo. Não é, contudo, esse o caso. Ao assumir uma posição metafísica, não está José Marinho a procurar fugir ao mundo, a todos os males que o afligem. Não é esse, de modo algum, o real propósito da metafísica, o seu mais autêntico significado e valor. Cumpre-se antes a metafísica na revelação do mais fundo sentido da existência. O seu olhar é pois, por isso, um olhar que se entrena na própria essência da realidade. O seu olhar não é pois, por isso, um olhar desertor. Ele visa antes o que o homem mais profunda, mais verdadeiramente é, o homem por cumprir. Daí que não se trate apenas para José Marinho de realizar um trânsito sófico. Trata-se também, trata-se sobretudo de realizar um trânsito ontológico. Só pelo segundo se cumpre aliás o primeiro. Se não nos cumprirmos antes, jamais cumprimos enfim a visão que aqui se prefigura. Daí que, com efeito, não seja a metafísica mais do que isso: a via através da qual se cumpre o homem, na sua mais profunda, na sua mais integral, na sua suprema acepção. A via que, por isso mesmo, jamais se poderá dar por cumprida.

Não fosse ainda e sempre o homem um ser por cumprir, não fosse ele, ainda e sempre, um ser metafísico.

Renato Epifânio

IMMANUEL KANT, *Kant's Vorlesungen*. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd II: *Vorlesungen über Anthropologie*. Bearbeitet von Reinhard Brandt und Werner Stark; *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. XXV. Berlin, Walter de Gruyter, 1997.

Na carta dirigida a Marcus Herz em 1773 (Ak. X, 145-146) e na qual comunicava estar a leccionar pela segunda vez um *collegium privativum* de Antropologia, Kant expunha ao mesmo tempo o propósito de fazer desta matéria uma disciplina académica ordinária ou curricular (*ordentlich*), inserindo a Antropologia no campo dos saberes filosóficos e dotando-a de um âmbito definido. Mais do que a opção por um conteúdo temático, no objectivo assim delineado encontrava-se contido o inteiro núcleo de uma ideia fundadora e a invenção de uma disciplina nova, delimitada no seu objecto particular e configurada no seu método próprio.

Já neste testemunho remoto se reconhece com alguma precisão a principal direcção que Kant virá a imprimir à sua reflexão antropológica, desenvolvida nos

tres. É a sua verdade o que da verdade divina é possível ao homem apreender dada a situação que ocupa entre os seres, uns que estão abaixo dele até à quase treva do espírito do simples existir, outros que o superam." [p. 200]. Ela, a metafísica, deve pois, por isso, "abster-se de ser humana, de querer o bem dos homens, ou de trabalhar por ele" [p. 297].

Denunciarão alguns nesta posição de José Marinho uma atitude de total resignação, senão mesmo de total indiferença, face aos males do mundo. Não é, contudo, esse o caso. Ao assumir uma posição metafísica, não está José Marinho a procurar fugir ao mundo, a todos os males que o afligem. Não é esse, de modo algum, o real propósito da metafísica, o seu mais autêntico significado e valor. Cumpre-se antes a metafísica na revelação do mais fundo sentido da existência. O seu olhar é pois, por isso, um olhar que se entrena na própria essência da realidade. O seu olhar não é pois, por isso, um olhar desertor. Ele visa antes o que o homem mais profunda, mais verdadeiramente é, o homem por cumprir. Daí que não se trate apenas para José Marinho de realizar um trânsito sófico. Trata-se também, trata-se sobretudo de realizar um trânsito ontológico. Só pelo segundo se cumpre aliás o primeiro. Se não nos cumprirmos antes, jamais cumprimos enfim a visão que aqui se prefigura. Daí que, com efeito, não seja a metafísica mais do que isso: a via através da qual se cumpre o homem, na sua mais profunda, na sua mais integral, na sua suprema acepção. A via que, por isso mesmo, jamais se poderá dar por cumprida.

Não fosse ainda e sempre o homem um ser por cumprir, não fosse ele, ainda e sempre, um ser metafísico.

Renato Epifânio

IMMANUEL KANT, *Kant's Vorlesungen*. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd II: *Vorlesungen über Anthropologie*. Bearbeitet von Reinhard Brandt und Werner Stark; *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. XXV. Berlin, Walter de Gruyter, 1997.

Na carta dirigida a Marcus Herz em 1773 (Ak. X, 145-146) e na qual comunicava estar a leccionar pela segunda vez um *collegium privativum* de Antropologia, Kant expunha ao mesmo tempo o propósito de fazer desta matéria uma disciplina académica ordinária ou curricular (*ordentlich*), inserindo a Antropologia no campo dos saberes filosóficos e dotando-a de um âmbito definido. Mais do que a opção por um conteúdo temático, no objectivo assim delineado encontrava-se contido o inteiro núcleo de uma ideia fundadora e a invenção de uma disciplina nova, delimitada no seu objecto particular e configurada no seu método próprio.

Já neste testemunho remoto se reconhece com alguma precisão a principal direcção que Kant virá a imprimir à sua reflexão antropológica, desenvolvida nos

sucessivos cursos leccionados ao longo de mais de duas décadas e que terá a sua concretização na publicação em livro da *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, em 1798: a constituição de uma ciência do homem conduzida em termos filosóficos. Enquanto ciência, a Antropologia é incompatível com a especulação de índole metafísica sobre uma essência do homem; porém, enquanto ramo da filosofia, necessita de um ponto de vista unificador prévio à selecção dos materiais e à organização dos dados, susceptível de lhes conferir o grau de sistematicidade, requisito de qualquer saber filosófico. É todo um problema de ordem epistemológica que assim se coloca neste projecto inaugural de uma nova disciplina: como alcançar a indispensável conciliação entre os dados empíricos, colhidos do estudo do homem como um ser existente em situação e não abstractamente considerado, com um plano de compreensão apoiado num princípio geral? Noutros termos: como conciliar o apoio na experiência com um fio condutor *a priori*, a diversidade observável dos homens com a unidade pensável do homem?

Tanto a amplitude como a originalidade da posição kantiana se tornam mais claras quando confrontadas com o pano de fundo das múltiplas investigações contemporâneas, que, partindo de pontos de vista muito heterogêneos, procuravam desvendar o conhecimento do ser humano. A florescente Antropologia apresentava-se mais como uma orientação de carácter geral, reunindo contributos proveniente de investigadores de formações teóricas e metodologias dificilmente compatíveis, mas que partilhavam de uma opção comum, radicalmente anti-especulativa, isto é, não metafísica nem teológica. A Antropologia nascente era unânime na rejeição da estreiteza da concepção substancialista das disciplinas metafísicas, sobretudo da psicologia racional, a qual oferecia do homem a visão de uma alma dotada de propriedades invariáveis e estruturas fixas, conduzindo inevitavelmente à posição de uma essência única e idêntica na qual se reunia o conjunto das faculdades racionais e intelectuais superiores. As respostas oferecidas pelas Ciências do Homem do século XVIII tinham-se ramificado em duas grandes linhas dominantes. Uma, de cariz fisiológico e anatómico, superava o dualismo substancialista apoiando-se na indistinção entre alma e corpo e considerava o homem como um composto funcional, uma complexa unidade psico-orgânica, cujos mistérios havia que analisar nas suas diversas funções. Uma outra privilegiava o imenso campo das manifestações culturais, debruçava-se sobre a diversidade das civilizações, estudava os comportamentos e os hábitos, as linguagens e as religiões dos povos, apresentando o homem como uma Humanidade pluralmente criadora de diferenciadas formas de cultura.

Partilhando da comum consciência de que o saber do homem real era incompatível com a aridez da pura reflexão fechada sobre si mesma, na sua ideia de Antropologia, Kant acabará, no fundo, por recusar todas as vias trilhadas por estes observadores e exploradores do humano. Se é certo que o homem não se confunde com as operações da alma nem com o exercício da racionalidade pura, que do universo interior do eu não há conhecimento mas somente consciência, é igualmente certo que ele não se esgota na imagem cientista-naturalista de um ser

que, como os outros objectos naturais, pode ser conhecido apenas do exterior. Daí a demarcação explícita de uma antropologia estreitamente associada à medicina, como a de Sömmerring ou de Ernst Platner, exposta na obra *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*, de 1772; mas igualmente de um relato das civilizações geograficamente longínquas, como aquela que fora levada a cabo pelo espírito pioneiro do antropólogo viajante Georg Forster.

É uma abordagem equidistante da especulação, da fisiologia e da descrição do homem exterior que Kant acabará por designar de *pragmática*. Na observação dos comportamentos, nos dados oferecidos pelas investigações das ciências do corpo, nas descrições de viagem, mas também nas biografias, a Antropologia obtém uma preciosa fonte de informações, mas nunca o seu terreno próprio. O seu sujeito específico encontra-se no homem mundano (*Weltmann*) ou *cidadão do mundo* (*Weltbürger*), o homem natural e fisiologicamente constituído, dotado de consciência e de capacidade de acção, proveniente da natureza, mas já inserido no mundo humano da cultura. Por isso, a Antropologia não é uma filosofia de tipo escolar mas um saber do *mundo* (*Weltkenntnis* ou *Kenntnis der Welt*), conceito que perde a conotação cosmológico-natural para designar, neste contexto, o mundo humano e a natureza humanizada. Trata-se de uma perspectiva abrangente que, nas palavras de Kant, "se segue à escola", significando que não é propedêutica, nem introdutória, mas saber terminal, posterior à própria filosofia crítica. No interior da doutrina kantiana, e à luz da concepção de racionalidade que implicava separações estritas, a Antropologia pragmática encerra, pelo contrário, em si uma teoria da mediação e uma posição de síntese, pois em vez de se instalar nas dicotomias entre superior e inferior, racional e empírico, natural e cultural, faz da ligação desses planos numa composição sintética a natureza mesma do humano.

As lições agora publicadas cobrem o período que vai do semestre de inverno de 1772/73 até ao semestre de inverno de 1788/89. São constituídas por sucessivas versões de discípulos e ouvintes, uns identificados, outros anónimos, muitas delas com datações precisas. Apesar das repetições dos diversos testemunhos, as diferentes camadas de textos compilados permitem seguir a constância de alguns temas e a variação significativa de outros. Na minuciosa e documentada introdução ao volume XXV da Edição da Academia, os editores Reinhard Brandt e Werner Stark chamam a atenção para quatro eixos essenciais nos quais se detecta um significativo amadurecimento dos temas: na evolução do tratamento da consciência de si e do sentimento de prazer e desprazer; na articulação entre antropologia e moral; na concepção da destinação do homem.

De um modo geral, é patente o gradual afastamento da Antropologia pragmática relativamente à psicologia empírica de Baumgarten, de que as primeiras lições ainda são devedoras; Kant acabará por colocar o centro da subjectividade, não na relação e interacção entre alma e corpo, mas no *Gemüt*, princípio vital que sustenta a relação entre as faculdades e toda a vida anímica. Igualmente patente é a assunção gradual para a Antropologia da terminologia da filosofia crítica e dos seus princípios, sobretudo o da conformidade a fins; o *a priori* da

Antropologia é a teleologia, visão que permite conduzir a síntese da diversidade concreta e da unidade reflexiva, perspectiva reguladora que confere à teoria geral do homem o requerido tratamento sistemático.

Para aspectos de enquadramento metodológico e epistemológico, alguns textos agora disponíveis são mais desenvolvidos que a *Anthropologie* publicada. Enquanto o Prefácio desta obra reforça a contraposição entre as abordagens pragmática e fisiológica, muitas passagens há que acentuam a libertação da metafísica e a demarcação do pragmático relativamente a uma "antropologia especulativa" (p.733). Importantes são ainda as inúmeras indicações relativas ao método: a observação do antropólogo, parecendo assemelhar-se à atitude do fisiologista e do cientista da natureza, nunca perde de vista a ligação entre homem interior e homem exterior; o seu objecto é "a natureza humana em todas as suas situações" e, por isso, se distingue também da etnografia, por ser um estudo geral e não local: não uma descrição (*Beschreibung*) de homens, mas da "natureza do homem" (p. 71).

Se a noção de *natureza humana* recolhe as dimensões mais universais do género humano presentes em todos os indivíduos, o *carácter* identifica traços particulares distintivos de sectores ou grupos. Mas mesmo quando Kant dedica parte dos cursos a elaborar uma característica, um estudo da especificidade dos temperamentos, raças, nações e sexos, toda a característica parcelar acaba por culminar numa característica genérica. O ser humano apresenta-se, em última instância, como uma realidade desprovida de substância ou essência, antes marcado pelo dinamismo da sua própria constituição dúplice: nem só natureza nem só liberdade, mas a coexistência de ambas. Assim, no momento terminal da reflexão antropológica, a questão do carácter do género humano é condensada de um modo inteiramente indeterminado, como pura potencialidade de ser, a saber, enquanto perfectibilidade e capacidade de autoconstrução. O ponto de vista pragmático tem como corolário a realização terrena da destinação prática da Humanidade.

Tal como a *Anthropologie*, também as *Lições* deixam a impressão de dispersão e inacabamento. Importantes sobre temas concretos, oferecendo muitas vezes esclarecimentos complementares às grandes obras críticas, parece, no entanto, ter faltado a Kant, ao longo das análises antropológicas que ia desenvolvendo nos seus programas, a recondução ao sujeito central, aliás tão claramente apontado. Kant insiste por diversas vezes nos obstáculos inerentes a este peculiar conhecimento, dada a dificuldade em perscrutar a articulação entre a exterioridade e a interioridade humana: exteriormente, porque o homem é um ser que constantemente se esconde; interiormente, porque nunca coincidindo o observador e o observado, não pode fazer de si nenhuma experimentação. Não obstante, e fazendo lembrar análoga indicação de Rousseau no início do *Discours sur l'inégalité*, o autoconhecimento do homem não só não é supérfluo como é dito "a maior e mais importante investigação" (p.733), que apesar de não chegar a estabelecer leis gerais oferece princípios subjectivos aplicáveis na educação, na religião e na doutrina moral, e sobretudo no aprofundamento da nossa atitude

relativa ao ser humano: "Quanto mais se considera a natureza humana, cada vez mais nos será infundido um crescente amor por ela." (p.733-734).

A presente edição das *Lições de Antropologia*, doravante integrada na edição canónica da Academia de Berlim, nos dois tomos do volume XXV, disponibiliza ainda um anexo documental: um conjunto de comentários soltos às *Lições*; um índice de nomes; e um exaustivo índice das referências bibliográficas incluídas nos textos de Kant, bem como das obras sobre a Antropologia kantiana utilizadas pelos editores na preparação desta edição.

Adriana Veríssimo Serrão

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

CONGRESSO ANSELMIANO INTERNACIONAL *CUR DEUS HOMO* E AS ORIGENS DO OCIDENTE

Entre 21 e 23 de Maio de 1998, decorreu em Roma, na casa de Nostra Signora Madre della Misericordia, Monte Cucco, o Congresso Anselmiano Internacional, dedicado ao estudo de *Cur Deus Homo*, por ocasião do 9º centenário da conclusão da redacção desta obra (1098-1998).

O Congresso reuniu mais de 50 especialistas e estudiosos do legado de Santo Anselmo, vindos de diversas partes do mundo, da Europa, incluindo Portugal, às Américas, Austrália e Japão.

A Comissão Organizadora era formada por H. Kohlenberger, P. Gilbert, E. Salmann, G. Stancato e S. Tonini. Destaque-se o papel de H. Kohlenberger, como presidente da Comissão e verdadeiro promotor dos estudos anselmianos na actualidade. Destaque-se também o papel de P. Gilbert quer na planificação dos trabalhos do Congresso quer no provimento de todas as condições logísticas do mesmo.

A Comissão Científica era, por sua vez, constituída por notáveis especialistas de filosofia medieval, como A. Ghisalberti, K. Kienzler, C. Leonardi, D. Luscombe (presidente da Sociedade Internacional para o Estudo da Filosofia Medieval, SIEPM) e C. Viola.

O Congresso recebeu o patrocínio das seguintes instituições: Conselho Pontifício de Cultura, Universidade dos Estudos de Bari, Ateneu Pontifício S. Anselmo e Universidade Pontifícia Gregoriana. O Presidente Executivo do Conselho Pontifício de Cultura, Cardeal Paul Poupard, presidiu ao encerramento dos trabalhos do Congresso, na tarde de 23 de Maio.

Principais núcleos temáticos do programa do Congresso:

- I. História das relações entre o Estado e a Igreja por volta do ano 1100 (5ª feira, 21/5, manhã).
- II. Texto, estrutura e método do *Cur Deus Homo* (5ª feira, 21/5, manhã – 6ª feira, 22/5, tarde).
- III. Cristologia em Santo Anselmo e nos seus contemporâneos (5ª feira, 21/5, manhã – 6ª feira, 22/5, manhã).

- IV. *Cur Deus Homo* e o diálogo inter-religioso (6ª feira, 22/5, manhã – sábado, tarde).
 V. Cristologia de Santo Anselmo na história da teologia, do séc. XII até ao presente (sábado, manhã-tarde).

PROGRAMA

5ª feira, 21 de Maio

9.00, sala A: C. Frova, Scuole e cultura del XI sec.

10.15

Sala A: A. Cantin, Le *Cur Deus Homo*, confirmation de l'essor de la pensée latine sous le signe de la rationalité.

Sala B: W. Beiweis, Anmerkungen zur Säkularisierung im 11. Jahrhundert.

Sala C: G. d'Onofrio, *Eius sententiam sanctorum doctorum dicta impugnant*. Anselmo e i «teologi moderni».

11.00

Sala A: W. Fröhlich, *Regere secundum legem et voluntatem Dei*.

Sala B: J.Fr. Cottier, Iustitia diaboli: Anselme, Gilbert Crispin, Raoul de Battle et le droit du diable.

Sala C: T.J. Holopainen, Necessity in Early Medieval Thought: Peter Damian and Anselm of Canterbury.

11.45

Sala A: J.K. Otte, *Cur Deus Homo vel Cur Anselmus Archiepiscopus*. An Examination of the Treatise in its Historical Context.

Sala B: L. Viallet, Enseignement et vie intellectuelle en Italie du Nord et dans l'espace anglo-normand à la fin du Xie siècle: état de la question.

Sala C: M. Robson, Anselm's Influence on the Soteriology of Alexander of Hales. The *Cur Deus Homo* in the *Commentary on the Sentences*.

16.00, sala A: M. Adams, Elegant Necessity, Prayerful Disputation: Method in *Cur Deus Homo*.

17.15

Sala A: M. Alberto, *Significatio e usus loquendi nel Cur Deus Homo*.

Sala B: M. Enders, Das Thema und die rationale Methode von *Cur Deus Homo*.

Sala C: Th. H. Bestul, The Manuscript Tradition of the *Cur Deus Homo* and its Significance.

Sala D: N. Varisco, Dal *Cur Deus al Cur Deus Homo*, un percorso sulla via della consapevolezza.

18.00

Sala A: B. Pranger, Anselm's Poetics in *Cur Deus Homo*.

Sala B: H. Lang, The Unity of Rhetoric and Philosophy in Anselm's *Cur Deus Homo*.

Sala C: T. Grzesik, What Anselm owes to Boethius and why he may be regarded as the Initiator of the Boethian Age.

Sala D: O. Rossi, *L'Aliquid maius e la redenzione*.

20.30

Mesa redonda: Sant'Anselmo e la teologia contemporanea.

Sala A: G. Cottier, A. Molinaro, G. O'Collins, E. Salmann.

6ª feira, 22 de Maio

9.00, sala A: A. Ghisalberti, Il compito dell'intelligere e la figura dell'intelletto nel *Cur Deus Homo*.

10.15

Sala A: R. Campbell, The Nature of Theological Necessity.

Sala B, presidida por M. da Costa Freitas: E. Briancesco, Les langages théologiques de saint Anselme.

Sala C: J.R. Baker, Must the God-Man die?

11.00

Sala A: D. Luscombe, The *Cur Deus Homo* and the *Ysagoge in theologiam*.

Sala B, presidida por M. da Costa Freitas: Fr. M. Léthel, *La Meditatio Redemptionis Humanae* et le *Cur Deus Homo*.

Sala C: Fr. Van Fleteren, *De Trinitate* XIII and *Cur Deus Homo*.

11.45

Sala A: A. Vanderjagt, *Propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis*: The Aesthetics of Anselm's *Cur Deus Homo*.

Sala B, presidida por M. da Costa Freitas: M.L. Xavier, Christologie et théodicée dans le *Cur Deus Homo* de saint Anselme.

Sala C: H. Yamasaki, *Ordinis Pulchritudo* and Evil in St. Anselm's *Cur Deus Homo*.

16.00, sala A: C. Viola, Pour le *Sitz im Leben* du *Cur Deus Homo*.

17.15

Sala A: T.A. Losoncy, «Rational Nature» in Anselm's *Cur Deus Homo*.

Sala B: G. Gäde, Die Anselmische Denkregel der Unüberbietbarkeit und die pluralistische Religionstheologie.

Sala C: J. Houston, Anselm: a Retributivist?

18.00

Sala A: A. Schurr, Methode und grundlegende Argumentation in *Cur Deus Homo* von Anselm von Aosta.

Sala B: G. Plasger, Die Macht des barmherzigen Gerechtigkeits Gottes.

Sala C: L. Peterson, St. Anselm on Justice, Retribution and the Divine Will.

19.30: Visita ao Ateneu Pontifício S. Anselmo e jantar.

21.00: Concerto de Música Medieval, na Basílica de Santa Sabina, Monte Aventino.

Sábado, 23 de Maio

9.00, sala A: K. Kienzler, Struktur und Gehalt von *Cur Deus Homo*.

10.15

Sala A: S. Nicolosi, L'eredità anselmiana e la dottrina dell'Incarnazione nella filosofia hegeliana e post-hegeliana.

Sala B: H. Declève, Christologie et philosophie.

Sala C: F.B.A. Asiedu, Anselm, the Unbelievers, and the Logic of Incarnation.

11.00

Sala A: G.W. Olsen, St. Anselm's Place in Hans Urs von Balthasar's History of Soteriology.

Sala B: W. Gombocz, Philosophical and Theological Objections and more and more Objections against Anselm's *Cur Deus Homo*.

Sala C: G. Gasper, Anselm's *Cur Deus Homo* and Athanasius' *De Incarnatione*: Some Questions of Comparison.

11.45

Sala A: J.M. Udina i Cobo, Sentido y limites del «diálogo interreligioso» en el autor del *Cur Deus Homo*.

Sala B: W. Seitter, Zoologie, Anthropologie, Theologie.

Sala C: G. Elia e G. Marchetti, The Influence of *Cur Deus Homo* on the Soteriology of Nicolas Cabasilas.

16.00, sala A: P. Hünermann, Bedeutung der Anselmschen Christologie für die heutige Diskussion. G. Cioffari, Il *Cur Deus Homo* di S. Anselmo nella soteriologia russa. D. Luscombe, Some Concluding Reflections.

Este programa foi integralmente cumprido com a adesão assídua e participativa dos congressistas, entre os quais se desenvolveu grande acolhimento recíproco.

Complementando os trabalhos do Congresso, há ainda alguns eventos a registar. A 22 de Maio, o Ateneu Pontifício S. Anselmo ofereceu, nas suas instalações, o jantar aos congressistas, ao qual se seguiu o Concerto de Música Medieval, intitulado «Trilogia Sacra em honra de Santo Anselmo», incluindo peças de Hildegarda de Bingen e de Pedro Abelardo, que foi executado pelo Grupo Nova Cantica, na Basílica de Santa Sabina, Monte Aventino. Por fim, a 24 de Maio, realizou-se a visita a Cápuia, especialmente, aos lugares ligados à vida de Santo Anselmo, na fase de conclusão da obra *Cur Deus Homo*, segundo a *Vita Anselmi* de Eadmero (§30).

Maria Leonor L. O. Xavier

SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A OBRA DE FRANCISCO SUÁREZ

Promovido pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, com a colaboração do Instituto de Estudos Filosóficos de Coimbra, realizou-se nos dias 5 e 6 de Março de 1998 o *Seminário Internacional sobre F. Suárez*, que reuniu na Faculdade de Letras de Lisboa especialistas nacionais e estrangeiros.

O evento pretendia evocar a obra suareziana por ocasião dos 450 anos do nascimento do autor e dos 400 anos da publicação das *Disputationes Metaphysicae* e do início do seu magistério em Coimbra.

As comunicações apresentadas visaram, por um lado, elucidar os contornos sistemáticos da obra do Doutor Exímio e, por outro, situá-lo no seu lugar de mediador entre o pensamento medieval e o pensamento moderno. De facto, em poucos pensadores como em Suárez tradição e novidade se fundiram tão indissociavelmente.

Os trabalhos do primeiro dia incidiram preferencialmente sobre a metafísica (comunicações de Pierre Aubenque, José Enes, Joaquim Cerqueira Gonçalves, Mariano Alvarez Gómez, António Manuel Martins, Adelino Cardoso, Guilherme Hurtado e Giannina Burlando); os do segundo dia versaram preferencialmente temas políticos e teológicos (comunicações de Jean-François Courtine, António Braz Teixeira, Amândio Coxito, Mário Santiago de Carvalho, Pedro Calafate, José Barata-Moura, José Pereira, Roberto Fastigi e Oswaldo Market).

A publicação das *Actas* está prevista para o final de 1998.